La violencia de la ética
Derrida para humanistas

Patrick Llored

La violencia de la ética
Derrida para humanistas

Patrick Llored

El diván negro

Primera edición: 2021

Colección: *Otros mundos posibles*

La violencia de la ética. Derrida para humanistas

Autor: Patrick Llored
Editor: Samuel Hernández
Obra de portada: *Sin título*, Luis M. Leija, Baa, 2021

ISBN: 978-607-99628-0-7

© El diván negro
© Patrick Llored
© Luis M. Leija

el.divan.negro@gmail.com
www.eldivannegro.com.mx
www.facebook.com/DivanNegro
www.instagram.com/editorial_divan_negro

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin previa autorización de la editorial.

Impreso y hecho en México

Contenido

Agradecimientos • 11
Nota del editor, *por Samuel Hernández* • 13

– PRÓLOGO –
Un libro imposible entre dos lenguas • 17
Una genealogía del concepto humanista de ética • 19

– I –
La deconstrucción de la ética humanista como proyecto filosófico de una vida • 41

– II –
De la estupidez de la ética a la ética de la estupidez • 87

– III –
La ética «carnívora» como esencia de lo ético y de lo político • 123

– EPÍLOGO –
La deconstrucción como amor del apocalipsis • 167

ANEXO

Apéndice sobre la ética de Empédocles • 179

Bibliografía • 183

Con frecuencia se le acusa a la deconstrucción –porque hace preguntas sobre la historia del concepto de hombre– se le acusa de ser «anhumana», inhumana, contra el humanismo. Yo, no tengo nada contra el humanismo, pero quiero guardar el derecho de interrogarme sobre la historia, la genealogía y la figura del hombre, del concepto de hombre, del concepto de lo propio del hombre. Lo he dicho varias veces: creo que ninguno de los conceptos que definen lo propio del hombre resistiría a una historia o a una genealogía: el lenguaje, la técnica, lo simbólico, todo lo que se opone a lo que se llama lo animal. Creo pues que el concepto de hombre queda totalmente por ser pensado de nuevo[1].

Jacques Derrida.

¿No se abstendrían de la ensordecedora sangre?
¿No ven que se devoran entre ustedes indiscriminadamente?

Empédocles.

[1] Todas las citas han sido traducidas del francés al español por el autor del libro con la finalidad de brindar la continuidad y coherencia a la interpretación general del pensamiento derridiano que se desarrolla a lo largo del presente libro.

AGRADECIMIENTOS

Este libro *La violencia de la ética. Derrida para humanistas* no se ha escrito solo. Ningún libro se escribe solo. Su escritura ha sido posible gracias a la ayuda y el apoyo de personas sin las cuales no hubiera podido existir como tal. Siento la necesidad de agradecerlas porque ellas son las verdaderas actoras de mi ensayo:

A mi esposa Aída Vargas Alcantar que ha ofrecido su infinita paciencia al impaciente hombre que soy.

A mi editor Samuel Hernández, director de EL DIVAN NEGRO y su admirable equipo editorial que han ofrecido su infinita confianza al hombre mediocre que soy.

A mi amiga la profesora Paola Zárate Flores que ha ofrecido su tiempo al hombre desfasado que soy.

A mi gato Spinoza que ha ofrecido sus caricias al hombre sensual que soy.

A todas estas admirables personas debo la existencia de este libro extraño.

Nota del editor

El tiempo siempre recorre las venas de nuestra lengua. Es un tiempo que danza incansablemente en los surcos de nuestras palabras y se reinventa en cada posibilidad.

El tiempo en el que hemos optado por vivir reluce la urgencia por interrogar nuestras formas de cuidar y enlazarnos con los vivos y los muertos en el mundo. Cada acontecimiento o accidente nos invita a preguntarnos sobre que tensiones es que nuestra *ética* y *cuidado* se ejercita. No solo como un concepto, sino como una potencia de la condición de los hablantes, de las voces animales y de lo vivo.

Fue por el deseo y la amistad que nos hemos encontrado junto a Patrick Llored en esta travesía de escrituras nómadas, de lenguas extranjeras y de intensidades que nos acompasan desde hace tiempo. Nos hemos reencontrado, tal vez.

La violencia de la ética. Derrida para humanistas es la obra y proyecto íntimo que nos dona nuestro amigo y filósofo, y es de reconocer que el ejercicio de autotraducción de su propia lengua para la de nosotros ha logrado crear un puente que nos acerca más allá de los cuerpos.

El presente libro traza un nuevo horizonte para nuestra casa editorial, ya que intensifica el deseo y lucha por encontrar otros mundos posibles.

Samuel Hernández, 2021
(*Aún en tiempos de pandemia y enfermedad…*)

PRÓLOGO

UN LIBRO IMPOSIBLE ENTRE DOS LENGUAS

Este libro *La violencia de la ética. Derrida para humanistas* se ha beneficiado del apoyo y de la ayuda de la profesora Paola Zárate Flores, experta en ética[1], quién ha permitido que mi auto-traducción sea la más exacta y rigurosa posible, dado que este libro fue escrito en francés y después auto-traducido al español. Como no soy en nada traductor ni especialista del idioma castellano, sentí la necesidad de apoyarme en Paola Zárate Flores para que pudiera revisar mi auto-traducción tanto en su forma como en su fondo, ambos inseparables. Ella ha permitido que mi español sea comprensible porque no hay nada más complejo que el paso de los idiomas. Cada idioma es un mundo en sí, y el arte de la traducción consiste en saber pasar con inteligencia de una lengua a otra, es decir de un mundo a otro, no solamente de manera lingüística, sino también cultural. Cada idioma tiene una relación singular con el mundo. El mundo del francés no es el mundo del español, a pesar de que ambos idiomas tengan las mismas raíces indo-europeas y que sean lenguas romances, es decir hermanas. Traducir o auto-traducirse es una actividad compleja que yo solo no hubiera podido llevar a cabo ni seriamente ni rigurosamente. Sin la sabiduría de esta persona, el libro hubiera estado saturado de errores, sinsentidos e idioteces. Es ella quien salvó el libro de la estupidez, de mi estupidez. Es la razón por la cual he considerado que era necesario que ella apareciera explícitamente en algunas notas al final del libro, para explicitar lo mejor posible el significado de mis ideas que fueron todas

[1] Paola Andrea Zárate Flores, Asistente Social-Licenciado en Servicio Social de la Universidad de Valparaíso, Chile. Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano. Profesora en diversas Universidades Chilenas. Investigadora en las áreas de Antropología Filosófica, Ética Aplicada y Ética Animal.

pensadas en francés. Sus iniciales (PZ) aparecerán al final del libro para apoyar el sentido de mis ideas. Las notas al final sin iniciales serán de mi autoría. De esta manera espero también que el libro pueda ser un poco polifónico, con varias voces que dialogan entre ellas como en un encuentro amistoso. Lo esencial es que cada voz en su alteridad y diferencia fundamental, las voces humanas como las voces animales, puedan expresarse, escucharse, reconocerse y así vivir en el espacio de un libro.

Una genealogía del concepto humanista de ética

El problema de la preocupación de si o del trabajo sobre si contiene una dificultad preliminar de carácter lógico o, antes esto mismo, gramatical. El pronombre «se», que expresa la reflexión en las lenguas indoeuropeas, no tiene, por esta misma razón, forma nominativa. Presupone un sujeto gramatical que opera la reflexión, pero que no puede ser el mismo en posición de sujeto. El sí, en la medida que coincide en este sentido con una relación reflexiva, no puede nunca ser sustantivo. Y si, como la mostro Bréal, el término «éthos» es simplemente el tema pronominal del pronombre reflexivo griego e seguido del sufijo –thos y significa simplemente y literalmente « seidad », es decir la manera con la cual cada uno hace la experiencia de si, ello implica que la idea de un sujeto ético es una contradicción en palabras. De allí las aporías y las dificultades que amenazan cada vez (...) toda tentativa de trabajar sobre si: el sujeto que quiere entrar en relación con el mismo cae en un abismo oscuro y sin fondo del cual solo un Dios podría salvarlo.

Giorgio Agamben.

El hilo conductor de nuestro libro *La violencia de la ética* consiste en pensar que las palabras pueden matar o, mejor dicho, tienen un poder apocalíptico. De allí nuestra creencia según la cual no hay nada más importante que saber de dónde vienen las palabras que usamos sin conocer su genealogía histórica. Si las palabras hablan en, para y por nosotros, y si en realidad, somos «hablados» por ellas, esto quiere también decir que sentimos y pensamos a través del lenguaje humano que hace de nosotros lo que quiere.

La palabra «ética» de tan grande importancia para la humanidad es el mejor ejemplo de esta potencia del lenguaje humano. Es la razón por la cual es importante saber de dónde viene la palabra «ética» que ha invadido nuestro vocabulario contemporáneo, así como también es fundamental conocer su larga y compleja historia para entender de lo que se trata cuando un individuo utiliza lo que es más que una palabra: el concepto de ética.

En las lenguas indo-europeas y más exactamente en las lenguas romanas como el español y el francés, la palabra «ética» viene del latín imperial: «ética» en latín quiere aparentemente y simplemente decir lo que está relacionado con la moral. Pero esta definición nos esconde lo esencial en realidad y no nos orienta con claridad en vistas de saber en qué medida la palabra «ética» concentra en ella un grado insospechable de violencia antropocéntrica. Es necesario ir un poco más lejos que esta definición de sentido común si queremos descubrir una razón por la cual el concepto de ética no podía por principio aplicarse al animal. Hubiera sido un sinsentido absoluto. Es esta investigación de genealogía histórica la que queremos proponer y experimentar en este prólogo.

Empecemos por decir que esta misma palabra latina «ética» proviene de la lengua griega donde existen las palabras «ethicon» y «ethikos» que se usan para poder describir toda realidad relacionada con las «costumbres sociales», lo que en francés se llama las «mœurs». Pero hay que reconocer que estos elementos puramente linguísticos no nos explican tampoco en qué medida, dado que esta es nuestra hipótesis, la «ética» como palabra clave para la humanidad concentra una dimensión de violencia implícita que queremos poner a la luz gracias a la deconstrucción como pensamiento obsesionado por hacer visible lo invisible[2]. Los humanos que somos no

[2] Por «deconstrucción», nombramos la filosofía del pensador Jacques Derrida quien eligió explícitamente este nombre de «deconstrucción» para

queremos ver la violencia que conlleva el lenguaje humano en todas sus partes sin excepción. De allí la necesidad de regresar aún más en el pasado de la palabra «ética», en realidad en lo que se podría llamar su inconsciente cultural. Solo de esta manera podemos ver que las palabras griegas «ethikon» y «ethikos» toman su origen de otra palabra clave para entender con profundidad la ética en general y las dificultades en pensar la idea misma de ética animal. Esta palabra tan fundamental para nosotros, y sobre todo en el trabajo que proponemos en este libro de introducción al pensamiento de Derrida, es «êthos». Su significado en griego es muy riguroso, dado que describe una manera de ser «habitual» para un individuo, una manera de existir definida por las costumbres sociales del ser humano. La pregunta clave es saber que contiene realmente esta idea de «hábito» y si está reservado solo al humano.

Pero lo esencial en subrayar es que «êthos» reúne un conjunto de sentidos, todos relacionados con el ser propiamente humano. La palabra «êthos» reserva efectivamente los hábitos sociales y culturales únicamente y totalmente a los vivientes humanos, olvidando así a los vivientes animales. Este olvido fundador de violencia tendrá importantes consecuencias sobre las relaciones entre humanos y animales. ¿Por qué? Porque «êthos» como hábito propiamente humano no es una palabra cualquiera, no es un término común. No pertenece al sentido común. Es un concepto que concentra todo lo que los

---

describir el objetivo de su pensamiento: poder entrar en las estructuras de las ideas y de las creencias, con el fin de mostrar que existe en cada una de ellas un punto ciego que no pueden ni conocer, ni controlar, pero que forma parte de la visión del mundo que proponen. Derrida propuso varias expresiones explícitas de la «deconstrucción». La más interesante de ellas aunque sea la más misteriosa, pero quizás la más comprensible sea la siguiente: «La déconstruction, c'est l'Amérique !», «La deconstrucción es América!». Estoy seguro que cuando Derrida habla de «América» incluye «Latinoamérica». ¿Qué quiere decir pues que «la deconstrucción es Latinoamérica»?

humanos entienden por humanidad y su supuesto contrario, la animalidad. Expliquemos este problema fundamental para poder identificar en que consiste la violencia de la «ética» no solamente en su constitución lingüística, sino también en sus consecuencias históricas hasta nuestro mundo contemporáneo. Este último aspecto cultural y filosófico será abordado más adelante en el libro.

La palabra «êthos» que ha dado lugar a tantas palabras en tantos idiomas, desde la «ética» propiamente dicha hasta la «etología» pasando por la «bioética» de tanta importancia para los humanos, proviene de una raíz indoeuropea que nos permite esclarecer con profundidad lo que quiere decir ética y los obstáculos que nacen del hecho de querer establecer un saber dedicado a la «ética animal». Efectivamente, este «êthos» griego, cuyo significado es el hábito humano, proviene de la raíz «swedh» y más precisamente de «swe». Estas dos raíces están unidas por la presencia de dos letras que han hecho historia para la humanidad: la presencia del «se». «Se» que en castellano se nombra el «si», es decir lo que tiene una existencia propia. Toda la historia de la humanidad dependió siempre de estas dos pequeñas letras que le permitieron inventarse como especie diferente de las otras. Estas dos letras, «se», tan fundamentales para pensar y hacer pensar la humanidad, estas dos letras que inventan gracias a la escritura lo que se llama «transitividad», es decir lo «transitivo», «se» y «si» en castellano («sui» en latín), dan forma y lugar a lo propio del hombre bajo la idea de ipseidad. La palabra «ipseidad» proviene del latín «ipse» que quiere decir «sí mismo» y permite describir el hecho de ser sí mismo, es decir el hecho de existir con el sentimiento de ser único y singular: la identidad de cada ser. De suerte que cuando un humano dice «se» o «si» no puede hacer otra cosa que hablar de él mismo. Al hablar así, lo que dice es «reflexivo» en el sentido que el sujeto tiene la impresión que él mismo está presente en lo que dice, y que sus palabras reflejan lo que

él piensa de sí mismo. En el fondo, la ipseidad no representa nada más que lo que hace existir gracias a la lengua la soberanía del humano. Es muy probable que sea gracias a lo que contiene de reflexividad la palabra ética que la humanidad se piensa como humanidad, dado que se ha reservado y apropiado desde el comienzo o desde el principio la idea misma de ética. Ese privilegio es lo que permite constituir la identidad humana y reproducirla de manera iterativa cada vez que se pronuncia la palabra «ética». La ética no puede ser otra cosa que humanista en realidad. Nuestras lenguas indoeuropeas lo atestiguan con profundidad. Hablar es siempre hablar de sí mismo como humano y para lo humano.

La violencia de la ética proviene del hecho que desde el principio se pensó la ética como el monopolio delo humano. No hay ética fuera de la humanidad nos dice la palabra ética y su raíz «swe» que le ofrece la reflexividad. Este privilegio tendrá muchas consecuencias sobre las relaciones entre las especies. Es importante añadir además que esta famosa raíz «swedh» o «swe» o «se» no se encuentra solamente y de manera tan central en la palabra «ética», como acabamos de mostrarlo, pero también y de manera un poco sorprendente en otras palabras que jugaron y que siguen jugando un rol clave en la humanidad. Es el caso de la palabra «etnia» (y de todas las que se han construido a partir de ella como «étnico» y «etnología» principalmente).

La palabra «etnia » proviene del griego «ethnikos», es decir de lo que se traduce por «nación» y por «raza». «Ethnikos» es derivado de «ethnos» es decir «grupo», «nación» y «pueblo». Lo importante, una vez más, es saber que «ethnikos» se relaciona también, como «ethos», con la raíz indoeuropea «swedh» (o «swe» o «se») que se traduce en castellano por «se» y «si». Estos sintagmas indican con claridad un sentido explícito: una realidad antropológica que tiene una existencia propia, es decir que existe de manera autónoma.

Así podemos ver de qué manera todo en la palabra «ética» se basa sobre una violencia que consiste en crear una imagen de la humanidad totalmente distintiva y separada de la animalidad, y así dejar creer que esta misma humanidad se crea a sí misma de manera libre y autónoma en el marco de un proceso autofundacional. La palabra «ética» no podía ser libre ni de humanismo y no fue nunca libre de antropocentrismo. Aunque un contra-argumento opuesto a nuestra tesis podría encontrarse en otra palabra importante y también relacionada con la ética animal: la palabra «etología» que contendría aparentemente una referencia positiva a la animalidad. Efectivamente, la palabra «etología» parece pertinente para darnos a conocer lo que es exactamente la ética como palabra y concepto fundamental. Además sabemos que la etología hoy nombra el único saber en realidad que se dedica a estudiar la conducta animal pero lo que no se sabe es que durante siglos la «etología» no era un concepto destinado a entender lo animal. Fue un término de la retórica en realidad. Habrá que esperar el siglo XIX (1849 exactamente) para que el biólogo francés Geoffroy de Saint Hilaire se sirva de la palabra «etología» para hacerle adquirir su significado actual de ciencia de las conductas animales. Es el único sentido hoy vivo de la etología. El problema es que éste saber animal no pretende en nada producir una ética animal. Entre la etología como ciencia del comportamiento animal y la ética animal que toma en cuenta los intereses de los animales en situación de domesticación a favor de los humanos, existe un abismo en realidad, a pesar de encuentros posibles que quedan por inventarse.

Pasó lo mismo con la palabra «ética» también en el siglo XIX con la invención de la expresión «ética animal». Es efectivamente en el año 1894 que el filósofo alemán Ignaz Bregenzer crea la expresión de «ética animal» al publicar un libro cuyo título, *Ética animal* permite definir a la ética animal como el saber que se dedica al estudio de las relaciones morales entre

animales y humanos. Pero lo que se puede entender sin dificultad es que lo que hizo el zoólogo Geoffroy de Saint Hilaire con la palabra «etología» es mucho más complejo hacerlo con la expresión «ética animal» dado el grado elevado de violencia que contiene en su genealogía la palabra ética nunca pensada desde la antigüedad para dar hospitalidad a lo animal en su significado propio. Esta inhospitalidad constitutiva de la palabra «ética» explica la fragilidad misma de la expresión de «ética animal» como saber sobre lo no-humano considerado desde el punto de vista moral[3].

Etica e ipseidad

Esto ahora bastante evidente que deseamos saber de dónde proviene la vulnerabilidad misma de la expresión «ética animal» a partir de la genealogía de la palabra humanista de «ética». Para ello, tenemos que regresar a la historia misma del lenguaje humano. Nos parece importante en este prólogo que presenta y explicita nuestro método genealógico hacer referencia al pensamiento de un importante filólogo del siglo XX, Emile Benveniste (1902-1976) y sobre el cual Derrida reflexionó y escribió mucho a lo largo de su vida, como si para el pensador de la deconstrucción la cuestión del lenguaje fuese fundamental. En su libro de referencia, *El vocabulario de las instituciones indo-europeas*[4], publicado en 1969, propone una

[3] En un libro de reciente publicación en lengua francesa, *Une éthique animale pour le XXI siècle. L'héritage franciscain,* hemos propuesto una corta historia de la ética animal como saber de tipo moral como tal, que empieza verdaderamente solo en los años 70 y que se reivindica explícitamente de la ética animal: el libro de Peter Singer la *Liberación animal* sería el mejor ejemplo del nacimiento de la ética animal como muy reciente saber. ¡La ética animal tiene solo unos 50 años de vida!

[4] Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

historia de las instituciones indo-europeas a partir del lenguaje humano y en un capítulo decisivo para nuestro propósito, «El hombre libre», nos ofrece una genealogía muy completa y muy convincente de la palabra ética en toda su complejidad. No es en nada una casualidad si la genealogía de la palabra «ética» que propone este erudito de las lenguas humanas se desarrolla en una relación íntima con la palabra «libertad». La ética fue y sigue siendo considerada como el espacio mismo de la libertad del humano. Ética y libertad son hermanas porque humanidad y libertad lo son igualmente. Es este círculo a la vez virtuoso y vicioso el fondo del problema al que nos vamos a enfrentar en nuestro libro.

Expliquemos el problema que nos permitirá dar más profundidad a la cuestión de la violencia de la ética. En el pensamiento lingüístico de Benveniste, en cuanto a la palabra «ética», nos parece importante insistir sobre tres ideas fundamentales para entender lo que es con profundidad la ética y su casi-imposibilidad de extenderla a lo no-humano como lo animal. En primer lugar, nos explica Benveniste, la palabra «ética» desde su comienzo u origen implica la existencia del concepto de «persona». No describe una persona en particular pero les permite a todas sin excepción introducir la subjetividad cuando estas mismas personas hablan de sí mismas, subjetividad acompañada de la idea de posesión de si:

> *La palabra «swe» ha dado nacimiento al adjetivo indicando la pertenencia propia: skr.sva, lat.suus, gr.swos (...). Totalmente distinta es la relación de estas formas en indoeuropeo: el empleo de « swos » no es susceptible de una aceptación de persona, no está ligado a la tercera persona. «Swos» es el pronombre reflexivo y posesivo, aplicable a todas las personas de forma paralela*[5].

[5] Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

Ello quiere decir qué existe una relación íntima entre el «swe» reflexivo y la palabra «ethos». Esta intimidad lingüística implica que para que pueda existir «ethos», hay que disponer de la palabra que contiene la idea de reflexión, de posesión, de propiedad, es decir de subjetividad. Es decir lo que se llama «ipseidad» en el lenguaje técnico de la filosofía.

En segundo lugar, la raíz «swe» está presente en muchas palabras indoeuropeas que permiten nombrar lo que Benveniste llama el «parentesco de alianza» y no el «parentesco cosanguíneo». Lo que indica que «swe» es propiedad del hombre y no puede designar otra realidad que la humana, es decir de la humanidad como idea.

En tercer lugar, la raíz «swe» se encuentra en la palabra «êtês» que quiere decir «padre» y «aliado». Aquí lo esencial es subrayar el hecho decisivo qué en la palabra griega «êtês», se halla otro sentido fundamental de tipo político: es el sentido de «co-ciudadano», de «ciudadano» pero también de «hombre privado». Vemos de esta manera como nace en la ética la idea de que solo en relación con el humano y para el humano se puede hablar de ética.

¿Qué es la ética en realidad?

¿A qué conclusiones filológicas nos lleva el estudio genealógico de la palabra «ética»? Una de ellas consiste en decir que la palabra «ethos» reúne en ella dos ideas que pueden dar la impresión de oponerse: de un lado la idea de lo «personal» y por otro lado la de «habitual». En realidad, «ethos» describe en griego una existencia humana definida por la costumbre o el «hábito». Es la razón por la cual, nos dice Benveniste, la palabra «ética» sirve para hablar de una existencia individual gobernada por un hábito, es decir que es el individuo, y solo él, el ser capaz de reproducir por sí mismo o por él mismo la forma de su existencia al vivir y al existir como humano: la

ética describe pues una forma de vida que pertenece en propio al individuo humano. Es lo que nos explica Benveniste en el siguiente extracto de gran importancia:

> *En êtes, «aliado» y también dialectalmente, «co-ciudadano», «ciudadano», «hombre privado» el radical «swe» permite una aproximación a «whediestas», «hombre privado». En las dos palabras [êtes y whediestas], es evidente que la misma noción fundamental, noción que se reconoce también en otra familia semántica griega, el perfecto «eiôtha», estar habituado», y en el sustantivo «éthos», «hábito». La forma verbal y la forma nomimal particularizan la noción de «hábito» en tanto que carácter distintivo y manera de ser individual*[6].

De ahí la importancia de la raíz «swe» en muchas palabras en las cuales esta raíz tiene un sentido muy riguroso y especializado como en la palabra «éthos». Esto tiene mucha importancia para entender la palabra «ética» en su genealogía. En efecto, cuando se utilizaba la palabra «êthos» en la cultura griega, esta palabra tan clave en Occidente tenía un sentido muy determinado según el cual el ser humano, y solo él, es un ser social cuya subjetividad se relaciona totalmente con su propia cultura. Dicho de otra manera, encontramos en la palabra «êthos» un doble significado que ha permanecido hasta nosotros: de un lado un significado social (que da lugar a la idea de costumbre y de hábito) pero, por otro lado, esta misma palabra implica una dimensión individual que relaciona directamente lo ético con la individualidad, es decir la subjetividad del viviente humano. Esto tiene una consecuencia clave para nuestro propósito: la ética afirma la existencia de un ser que se piensa como social e individual al mismo tiempo o más bien dicho como un ser hecho de sociabilidad que no se opone, al

[6] Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

contrario, a su individualidad. La palabra «individualidad» otorga al sujeto humano una capacidad de reflexividad en el sentido en que el individuo se ve como capaz de tener una actividad reflexiva sobre él mismo y el mundo social que lo rodea. Este proceso complejo de «individualización» está construido y producido en gran parte por el lenguaje mismo como fuerza de subjetivación. El lenguaje humano es el poder que el viviente humano se da para inventar la realidad en la que se encuentra y con la que está relacionado. La palabra «ética» lo atestigua con profundidad al afirmar con fuerza que el ser humano es el único en poder sustraerse de la naturaleza para crearse un mundo propio: el de la cultura humana sin relación ninguna con la animalidad.

Otra consecuencia del valor fundamental de la «ética»: todo lo relacionado con ella implica la existencia del «si» y del «se», lo que Benveniste nombra «lo reflexivo». Podemos a partir de esta genealogía de la ética humanista proponer una definición explícita de lo que representa este saber humanista llamado ética: los humanos llaman ética a la actividad que consiste para un humano conservar su propio «si» por el intermedio de la relación que tiene con su sociedad. Toda ética consiste pues en crear un «si» humano producido y formado de manera iterativa con la complicidad y el apoyo de la sociedad. Este proceso complejo de creación no puede implicar hasta hoy otro elemento que la subjetividad humana. Es la razón por la cual, nos explica Benveniste, en la ética, es la persona humana que tiene el poder de crearse y de inventarse para delimitarse como individualidad y permanecer en «sí mismo». Con esta rigurosa definición de la ética, entendemos ahora cómo esta palabra-concepto se opone a lo no humano, es decir a lo animal o a la animalidad como vida libre de ética:

> *«Swe» implica la pertenencia a un grupo de los «suyos propios»; de otro lado, especializa el «suyo» como individualidad.*

> *El interés de semejante noción es evidente, tanto para la lingüística general como para la filosofía. Aquí se deriva la noción de «sí mismo» del reflexivo. Es la expresión que usa la persona para delimitarse como individuo y para remitirse a «sí mismo». Pero al mismo tiempo, esta subjetividad se enuncia como pertenencia. La noción no se limita a las personas mismas, plantea su origen en un grupo tan estrecho como cerrado en torno a sí*[7].

Existe pues y de manera poco cuestionable una relación íntima entre la ética y la subjetividad, relación que demuestra y que visibiliza la raíz «swe», origen lingüístico del sí humano como capacidad de reflexión del sujeto sobre él mismo. La ética tal como la concibe la humanidad parece en su profundidad como el espacio mismo de lo que constituye lo humano: es decir la subjetividad. La ética como palabra e idea, ambas inseparables, tal como la ha inventado la humanidad hace más de 25 siglos por lo menos, dice en el fondo que el humano es sujeto de él mismo en el sentido en que el sujeto se pertenece a él mismo. Un sujeto es un ser que se pertenece a sí mismo. Es precisamente lo que llamamos soberanía humana: el hecho de pertenecerse uno a sí mismo. Dicho de otra manera, la ética es el imperio de la subjetividad como propio del hombre desde el inicio de esta palabra clave en Occidente. Pero al mismo tiempo este imperio, que podemos llamar hegemonía humanista, nos está permitiendo dilucidar la imposibilidad durante muchos siglos de que se pudiera hablar de «ética animal». ¿Cuál es la causa profunda de esta imposibilidad a la vez semántica y cultural?

Hablar de «ética animal» hubiera necesitado una doble operación intelectual de grandes consecuencias que ningún pensador en Occidente pensó ni propuso excepto uno, quien

[7] Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

escribió el primer libro en la historia de la humanidad recurriendo a la palabra ética en un sentido totalmente nuevo y libre de antropocentrismo. Este pensador vanguardista como ningún pensador en la historia de la humanidad es el estoico Hiéroclès, el cual vivió en la segunda mitad del siglo II de nuestra era. Es bastante increíble saber para nosotros humanistas del siglo XXI que su libro lleva como título: *Elementos de ética*, «*ethikestoikheiosis*» en griego, después de 23 siglos de su escritura en plena antigüedad. Y no es en nada una sorpresa observar que lo que intenta pensar y conceptualizar Hiéroclès permite confirmar nuestra tesis hasta acá desarrollada y experimentada. En efecto, para este pensador, extender lo animal a la mirada ética consiste fundamentalmente para él reconocer una subjetividad al animal, formando nuevos conceptos de ética animal, los cuales están creados por el añadido de un pronombre reflexivo a verbos que describen la sensación y a los términos abstractos derivados de estos verbos como: *heautouaisthnesthai*, *heautousunaistheis* y *heautouantilepsis*. Estos términos de sensación animal describen la autosensación propia del animal, «heautou» se traduce por el pronombre reflexivo español «se» del cual ahora conocemos la genealogía histórica. Todos estos nuevos conceptos de ética animal aplicada han sido inventados a favor de la tesis según la cual toda percepción de un animal implica la autopercepción del propio animal. Dicho de otra manera, ¡todo animal se siente el mismo cuando se percibe y percibe al mundo! El autoconocimiento del animal pasa por la conciencia de su propio cuerpo y esta conciencia de tipo reflexivo pertenece a la vida del animal, por el cual sentir, no es solamente sentirse, pero también sentir la diferencia que existe en su propio ser, es decir la no-coincidencia que hace y que gobierna el sí de todo animal.

Pero para que la ética animal hubiera podido existir en Occidente, la primera operación liberadora hubiera consistido en sacar lo animal de lo puramente biológico si se entiende

por biológico la reducción de lo animal a su cuerpo pensado como sometido a determinaciones fisiológicas según una ley determinista o «fijista» que reduce la vida animal al viviente puro, es decir material. Esta reducción «biologista» ha ejercido una gran violencia para impedir y prohibir el reconocimiento de una subjetividad animal. A causa de esta imposibilidad, nunca la vida animal pudo integrar el concepto de ética en Occidente, dado que la idea misma de ética implica la idea de subjetividad y más precisamente la idea de «subjetividad reflexiva». La subjetividad ha sido siempre pensada como una auto-percepción del sujeto mismo, y a pesar de que implicaría una referencia al cuerpo percibido, nunca se pudo extender esta auto-percepción seriamente a lo animal, reducido a su cuerpo, es decir a su *zoe*, lejos de todo *bios*. La cultura griega antigua tiene la suerte de disponer efectivamente de dos palabras para designar la vida, lo que es muy poco frecuente en las lenguas en general: de un lado *bios,* es decir la vida en un sentido moral (una vida que se podría nombrar «vida cualificada») y del otro lado *zoe*, que nos informa sobre otra concepción de lo viviente y que describe una vida de tipo biológico (una «vida desnuda»). El animal siempre fue designado y pensado en el espacio de la *zoe* y no en el del *bios* que implica algo más que lo biológico: la cultura propiamente dicha y la política. De ahí, dos consecuencias: de una parte, la de la invención de dos nociones modernas claves que tienen muchas dificultades para poder incluir en ellas la cuestión animal: la biopolítica (concepto renovado por el filósofo Michel Foucault) y la bioética. De otro lado, la invención de la noción por parte de Derrida de la «zoo política» con el fin de poder pensar las relaciones entre la soberanía y la animalidad de manera muy diferente tanto de lo que implica la biopolítica foucaultiana como de la bioética humanista.

La segunda operación para poder hacer entrar lo animal en la ética, además de salir de este reduccionismo biologista, se

explica por lo que estamos argumentando en este prólogo metodológico: la ética se opone fundamentalmente a la existencia de una subjetividad animal que se pueda relacionar con la cultura para tomar en cuenta las relaciones tanto sociales como afectivas que existen entre animales y humanos. Esta subjetividad de lo animal constituye el impensado de la cultura y del pensamiento en Occidente, prohibiendo que la ética pueda adquirir el poder de abrirse al animal no humano. Lo que nos ofrece la socio-lingüística de Benveniste es entender con rigor que la ética es solamente posible cuando el sujeto humano se constituye a la vez con y contra sus propias instituciones sociales que se hallan al mismo tiempo en él y fuera de él. Es lo que subraya una última vez Benveniste en el extracto siguiente para entender por qué es necesaria una deconstrucción de la ética como principal obstáculo a favor de una subjetividad no humana. Saber que la ética reúne a la vez lo que se llama subjetividad de una lado y de otro lado el rechazo de lo animal en su sentido profundo, reducido a su pura forma biológica, ofrece las condiciones intelectuales de la deconstrucción del humanismo presente en el concepto mismo de ética:

> *Percibimos todas las clases de desarrollo que se iniciarían a partir de esas conexiones. Alternativamente, el parentesco y la conciencia de sí mismo, las relaciones de cofradía y la individualidad propia se constituyen en otras tantas nociones autónomas y desarrollan grupos de términos nuevos. Pero la confrontación y el análisis de estas familias léxicas ponen de manifiesto la unidad primera y revelan los fundamentos sociales del «uno mismo» y del «entre sí»*[8].

[8] Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

Lo que da eticidad a una vida es la sociedad. Esta misma sociedad, para que haya ética, contribuye a producir todo lo que nombra Benveniste, es decir valores humanos como «parentesco», «conciencia de sí mismo», «individualidad» pero también «subjetividad», «ipseidad», entidades pensadas como lo propio del hombre. No tenía y sigue teniendo poco sentido hablar de ética animal mientras la ética permanezca conservando su contenido humanista totalmente reservado a la humanidad. La deconstrucción de la ética humanista nos obliga a pensar lo animal más allá de la oposición entre la naturaleza biológica reservada al animal y la cultura como privilegio del hombre. La idea de ética lleva en si esta dualidad que nadie ha sido capaz de deconstruir hasta el día de hoy. De allí la importancia de la filosofía de Derrida que puede leerse e interpretarse como una deconstrucción radical de la idea misma de ética enteramente reservada al humano.

En este libro *La violencia de la ética*, nos proponemos explicar lo que llamamos «la deconstrucción derridiana de la ética humanista». En la primera parte, titulada «La deconstrucción de la ética humanista como proyecto filosófico de una vida», entraremos en la biografía de Derrida, intentando nunca separar los lazos íntimos entre lo biográfico y lo filosófico. En este capítulo de introducción general al pensamiento derridiano, insistiremos sobre lo que se podría llamar «el misterio Derrida». La palabra «misterio» indica que a pesar de todo lo que sabemos sobre la vida del pensador, sigue siendo profundamente oscura su obsesión casi «patológica» por la deconstrucción del humanismo que define en profundidad su pensamiento y que se traduce por lo que él llama con frecuencia «la pasión del animal» es decir su «pasión del animal». Proponemos algunas hipótesis basadas sobre varios tipos de textos (privados, públicos, teóricos...) sin que ninguna de las

hipótesis propuestas puedan esclarecer explícitamente lo que constituye un real misterio filosófico el haber incorporado la cuestión animal en el corazón mismo de su filosofía y también de su vida. Pero la principal hipótesis que privilegiamos en esta primera parte «zootobiográfica», según la expresión misma de Derrida, es muy arriesgada aunque asumiremos el riesgo en cuestión. En efecto, pretendemos que existe una relación profunda entre la «cuestión judía» y la «cuestión animal» en el caso particular de Derrida, relación íntima y compleja de la cual testimonia la obra derridiana en muchas de sus partes. Dicho con otras palabras, vamos a intentar aportar pruebas objetivas que permitan afirmar que lo que vivió Derrida con violencia como joven judío en Argelia lo llevó a hacerse preguntas provocadoras sobre la humanidad sin caer nunca en una posición simplista de necia oposición frente al adversario. Este adversario, para alguien como Derrida, está dentro de cada uno de nosotros. Al respecto, podemos señalar que no hay nadie quien pueda honestamente sentirse inocente en cuanto a su humanidad, en gran medida construida por medio del poder que le ha conferido el lenguaje para situarse en contra de la animalidad misma del viviente no humano. Podemos de esta manera afirmar que Derrida tenía una visión pesimista de la humanidad que se aplicó a él mismo con lucidez y con el fin de comprender cuál es, si la hay, la frontera real entre lo humano y lo animal. De la existencia o no de esta frontera depende la posibilidad de hablar con seriedad de ética animal. Lo que implica que este pensamiento de los límites entre lo humano y lo animal nos permita hacernos preguntas nuevas con el fin de reconsiderar prejuicios y creencias que no hacen el honor ni de la humanidad ni del humanismo. Este primer capítulo dedicado a Derrida tiene el objetivo un poco desmesurado de entrar en el inconsciente del pensador.

De allí en nuestra segunda parte, «De la estupidez de la ética a la ética de la estupidez», un ejemplo de lo que se puede

llamar «el método de la deconstrucción» a propósito de una cuestión increíblemente original que indica con fuerza la nueva manera de hacer filosofía ofrecida por Derrida. Este ejemplo paradigmático se esclarece bajo la siguiente pregunta que puede aparecer como absurda para los humanos que somos: ¿puede un animal ser estúpido como un ser humano puede serlo? Con la cuestión de la estupidez, estamos frente a un inmenso problema filosófico sobre el cual los pensadores Gilles Deleuze y Jacques Derrida reflexionaron mucho. Ellos lograron introducir la estupidez, pero en nada desde una perspectiva psicológica, en el pensamiento filosófico con el fin de entender si una de las grandes diferencias entre el animal y el humano está precisamente relacionada con la tontería. La tesis de Deleuze consiste en pensar que no puede existir estupidez en el mundo animal, es decir que los animales no tienen la posibilidad de ser estúpidos porque no existe en el mundo animal lo que llamamos libertad. La libertad sería lo propio del hombre para Deleuze. Ahora bien, dado que lo que define a la deconstrucción es también el intento de repensar las creencias del sentido común, Derrida va a hacer un gran esfuerzo intelectual en refutar a Deleuze, insistiendo sobre la paradoja deleuziana y según la cual este importante pensador de lo animal que fue Deleuze no puede escapar de un fondo antropocéntrico, ya que reserva la libertad a la sola humanidad. Proponemos un análisis de la estupidez pensada entre Deleuze y Derrida, análisis que nos revela que existe en la ética humanista un núcleo de estupidez. Es ante esta estupidez de la ética que Derrida va a deconstruir como ningún pensador la frontera humanista entre libertad (vida humana) y ausencia de libertad (vida animal), frontera que está al fundamento de la etica humanista en realidad. La estupidez humanista está convencida que la vida animal se reduce al dominio de la pura y mecánica reacción animal mientras la vida humana se define por su apertura a la respuesta, es decir a la responsabilidad

ética. ¿Quién puede creer un tal mito humanista? Nuestro deseo es mostrar que toda la obra derridiana está atravesada por la destrucción de este mortífero mito.

Esta cuestión de la libertad relacionada con la animalidad, gran tema de la filosofía derridiana aunque poco estudiado por los humanistas derridianos, o más bien dicho, la creencia de la ética humanista en la libertad como propio del hombre, ¿no sería el motor principal de todas las formas de violencia hacia los animales? Este será el problema al que nos enfrentaremos en la tercera parte de nuestro libro en el capítulo titulado: « La ética "carnívora" como esencia de lo ético y de lo político». Nos confrontaremos a un problema que Derrida consideró como central: la cuestión del sacrificio del animal, llamado por Derrida como una expresión singular e inédita el «sacrificio carnívoro». Existen muchas filosofías del sacrificio en la historia del pensamiento pero casi ninguna se dedica a entender el «sacrificio carnívoro» que Derrida relaciona directamente con la cuestión animal. Las preguntas que nos hace Derrida son tremendas y abismales. Debo confesar que es este último capítulo es el que me ha costado más escribir: no solamente porque lo que describe Derrida es de una complejidad inimaginable, pero sobretodo porque lo que explico en este capítulo tiene que quedar secreto. El secreto es el sacrificio carnívoro. No existe otro secreto en las sociedades humanas en realidad. Lo que quiere decir que es precisamente el secreto del sacrificio lo que hace existir nuestras sociedades humanas. Revelar este secreto como lo hago aquí es explícitamente caer en el perjurio, dado que lo que nos enseña Derrida es terrible aunque haya sido ya descrito pero no analizado por grandes pensadores como por ejemplo Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss: ¡«Somos todos caníbales»! Esta última parte escrita con inquietud y desesperación explica que el canibalismo de la humanidad es una realidad vivida por cada sujeto humano, más bien dicho, es lo que hace y produce el sujeto soberano.

No existe otra manera de ser un sujeto humano. Ética y política en el sentido profundo de las palabras se nutren de lo caníbal. El inconsciente humano es estructuralmente caníbal y la astucia de la razón sacrificial consiste precisamente en sustituir al humano el animal en el proceso caníbal mismo. La teoría derridiana del sacrificio nos permite comprender como ninguna otra cómo y por qué este proceso es fundador de subjetividad humana, es decir de soberanía. ¿Puede nuestra soberanía ser otra cosa que caníbal?

La deconstrucción de la ética humanista como proyecto filosófico de una vida

La aserción corriente según la cual los Salvajes, los Negros, los Japoneses se parecen a animales, por ejemplo, a simios, es la llave misma de los pogromos. Su eventualidad está decidida en el momento durante el cual la mirada de un animal herido a muerte encuentra un hombre. La obstinación con la cual el hombre rechaza esta mirada –«es solamente un animal»– reaparece irresistiblemente en las crueldades cometidas sobre hombres cuyos autores tienen constantemente que confirmarse que «es solamente un animal», porque mismo ante un animal no podían creerlo completamente.

Theodor W. Adorno.

La domesticación consiste en hacer vivir y existir el animal en las propiedades del hombre que son el lenguaje, la técnica y lo simbólico principalmente. Toda domesticación es el fruto directo del humanismo. La primera se nutre del segundo. Es la razón por la cual, desde el comienzo, tenemos que interrogarnos sobre la difícil cuestión de saber lo que ha devenido el humanismo en nuestra cultura occidental, porque nos aparece cada vez con más claridad que no solamente humanismo y Occidente son inseparables, pero sobretodo que el pensamiento de Derrida se puede interpretar en su conjunto como una confrontación intelectual dirigida contra la alianza de esas dos entidades que son humanismo y Occidente. Un tal conflicto entre un pensamiento filosófico llamado deconstrucción y los valores propios de una civilización, está en relación estrecha con la cuestión animal. Pero interrogarse sobre el humanismo, como lo vamos a hacer todo a lo largo de este libro, nos lleva a preguntarnos al mismo tiempo lo que la deconstrucción derri-

diana debe al anti-humanismo, y por esa misma vía a profundizar las apuestas del debate que queremos abrir. El anti-humanismo como filosofía no es en nada una expresión de hostilidad hacia el hombre, todo lo contrario, como el humanismo, además, no constituye una protección contra la violencia humana. El anti-humanismo es solamente, si se puede decir, una tentativa de identificar de manera crítica todo lo que puede esconder el concepto de hombre, y solamente él, cuando este se instala en el centro del pensamiento y de la cultura occidental. En este sentido, se puede defender la idea que existe en Derrida, por lo menos, un potente esfuerzo intelectual de deconstrucción del humanismo en todos los lugares donde se expresa, se manifiesta y forma la realidad. El humanismo está presente bajo múltiples formas en las sociedades humanas: desde las religiones hasta la política pasando por el sentido común. Aparece como omnipotente y omnipresente en realidad. Cuando decimos humanismo pensamos también en el especismo[1] como última palabra inventada por la ética animal para describir y denunciar esa relación humanista entre el ser humano y la realidad. El humanismo produce especismo en general. La deconstrucción del humanismo tiene pues como consecuencia directa la del especismo. El anti-humanismo es un anti especismo.

Existe un anti-especismo en el pensamiento de Derrida aunque la palabra como tal no exista en su obra. El reto de

[1] Especismo: es uno de los últimos conceptos de la ética animal contemporánea. Este concepto, basado sobre la palabra «especie» indica que los humanos privilegian siempre el punto de vista humano, lo que implica una forma violenta de discriminación hacia todas las otras especies no humanas. La originalidad de este concepto ético es que hace referencia expresamente al hecho según el cual todas las formas de discriminación están relacionadas entre ellas, como el racismo y el sexismo. Todo el problema consiste en saber cuál es el elemento que relaciona estas formas de dominación. El libro *La violencia de la ética* defiende la tesis que el punto común a todas las formas de violencia se llama «sacrificio carnívoro».

nuestro libro es mostrar que se puede hablar de un antiespecismoderridiano sin que ni una sola vez ese concepto sea utilizado por Derrida: el antiespecismo sería en la deconstrucción derridiana un concepto a la vez omnipresente e invisible como tal, es decir un espectro.

No querer o no poder identificar una tal exigencia crítica en la deconstrucción derridiana, exigencia que nos lleva a buscar la idea de desdomesticación en ese mismo pensamiento, es una falta de lectura que podría revelarse de una enorme gravedad. Nuestro objetivo es mostrar las relaciones que existen entre deconstrucción del humanismo y desdomesticación en el pensamiento derridiano. En realidad, la deconstrucción del humanismo aparece muy pronto en la obra derridiana: tal es además la posición que Derrida expresa precozmente en su vida, en un texto en el que la cuestión humanista es el problema clave. Este texto contiene en su título mismo toda la complejidad del problema que se aparenta en saber si la deconstrucción derridiana no constituye en realidad un antihumanismo de un tipo particular en la historia del pensamiento y de la cultura. «*Los fines del hombre*», tal es el título de ese texto decisivo para nosotros. Contiene la razón por la cual hablar de anti-humanismo derridiano no es probablemente un error de interpretación, pero no constituye sin embargo un término realmente pertinente y defendible que permita con rigor explicitar las ideas claves del pensamiento derridiano. Lo que quiere decir que no existe probablemente en Derrida algo que se pueda identificar bajo el nombre genérico de antihumanismo, el cual podría hasta constituir un obstáculo importante para entender como un pensamiento como el de Derrida puede abrirse a la alteridad no humana, es decir animal. La ausencia de algo claramente identificable bajo el concepto de anti-humanismo tiene que llevarnos a otra idea más adecuada al pensamiento derridiano aunque no esté presente como tal: la de desdomesticación. Por desdomesticación, pre-

tendemos describir la necesidad ética y política, presente en la obra derridiana, de salir de la violencia antropocéntrica[2]. No existe nada más difícil que esta pretensión ética en realidad.

Si no existe algo que se podría llamar anti-humanismo pues, en ningún caso encontramos en Derrida un humanismo por supuesto. La palabra «humano» está ausente del vocabulario derridiano en realidad. Cuando aparece es siempre para deconstruirla. El pensamiento derridiano debe más bien ser entendido como un movimiento filosófico riguroso de deconstrucción de esas dos posiciones que son tanto el humanismo como el anti-humanismo. Un tal movimiento filosófico adquiere la forma de un acto radical que nutre a la deconstrucción cuando esta viene a insistir. En ese texto llamado «*Los fines del hombre*» que nos sirve de demostración, sobre la idea de una «sacudida», nos dice el texto, que toca la relación misma del hombre con el mismo. Esa «sacudida» pone el hombre a distancia de su propio yo y lo abre a lo que constituye el problema fundamental del pensamiento derridiano: la diferencia. La palabra misma de «sacudida» concentra todo el problema, así como la carga deconstructiva precisamente. Efectivamente, el hecho de sacudir no tiene solamente una dimensión material y también psicológica que consiste en alterar hasta emocionar violentamente a una persona o a un grupo. La sacudida de la que habla Derrida corresponde a un acontecimiento violento que transforma a toda una sociedad. Un tal

[2] Por «violencia antropocéntrica» entendemos el hecho de que en toda forma de violencia se da siempre una legitimidad teórica en gran medida ideológica, es decir en ningún caso basada sobre la realidad objetiva. El antropocentrismo como ideología que defiende la superioridad moral del humano sobre el animal produce una gran violencia presente no solamente en el lenguaje humano pero también en todas las instituciones que producen y que viven de esta violencia. Derrida fue uno de los pocos pensadores del antropocentrismo en la historia de la filosofía occidental.

acto violento pone en peligro la concepción misma que el humano se hace de sí mismo y del otro.

Esa transformación sobre la que insiste Derrida en ese texto importante tiene para el pensador una fecha explícita: el año 1968. Ese año, importante en la historia de la humanidad, le permite entender con más claridad al filósofo lo que está llegando al humano y al humanismo como filosofía centrada sobre él. El año 1968 le aparece a Derrida como un momento histórico en el que las creencias de todo tipo no solo empiezan a deconstruirse, pero sobre todo como un momento en el que muestran su deconstrucción en acto en el espacio público mismo. Dicho de otra manera, Derrida identifica el problema central del humanismo: la llegada en él de una diferencia del hombre con sí mismo como nunca antes tal diferencia surgió. Esa observación conduce a Derrida a escribir que el problema del humanismo se fundamenta sobre la idea que cuando el humano se concibe como finalidad de la realidad, este mismo humano dispone de un poder considerable sobre todo lo que está relacionado con él. La consecuencia negativa de esa concepción humanista es que esa finalidad humana que lo domina se acompaña siempre de un poder que es el de dar la muerte. De suerte que el humanismo contiene en su corazón no solamente esa finalidad reconocida al solo humano, sino sobre todo el poder de existir con el riesgo permanente de su propia muerte que contamina su propia relación con el mundo. La muerte representa de esa manera el principio mismo de la existencia como tal del hombre. Autocentrado y antropocentrado sobre su propio yo como fin mismo y último de su existencia, el hombre corre el riesgo no solamente de estar obsesionado por su muerte, también de hacer morir todo lo que toca a su alrededor. Tal nos aparece ser la singularidad que define la deconstrucción del humanismo en ese histórico año del 68: una nueva relación del humano con él mismo, relación que lo aleja de lo que pensaba

ser. Se trata de un alejamiento que se puede entender como una deconstrucción de lo próximo como si fuera esa falsa proximidad del humano con el mismo el peligro mayor. Lo que quiere revelar ese año 68 en particular a la deconstrucción derridiana es precisamente esa ilusión mortal del privilegio del sí en la proximidad del hombre con él mismo. Lo que acontece para Derrida a partir del 68 es el hecho que el humano ya no se reconoce como tal en esa proximidad ilusoria y mortal. El alejamiento del sí toma el lugar en el ser de esa proximidad del sí por el intermedio de la muerte que se revela al hombre como nunca antes. Un tal proceso histórico fundamental en la transformación del humanismo desde el punto de vista de Derrida constituye un acontecimiento radical en cuanto a lo que entiende el hombre por humano. El hombre ya no es tan humano como se lo creía. Escuchemos a Derrida anunciar lo impensable que es el fin(al) del hombre:

> *Lo que se altera, quizás hoy, ¿no es esa seguridad de lo próximo? ¿Esa co-pertenencia y esa co-propiedad del nombre del hombre y del nombre de ser, tal vez como vive y se vive ella misma en el idioma del Occidente, en su oikonomia, tal como se ha profundizado en él, tal como se ha inscrito en él? Pero esa sacudida –que solo puede venir de un cierto afuera– estaba ya necesitada en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y el idioma del ser, el fin del hombre desde siempre ha sido prescrito y esa prescripción no ha hecho más que modular el equivocado del fin, en el juego del telos y de la muerte (...). El hombre es desde siempre su propio fin, es decir el fin de su propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir el fin de su propio*[3].

[3] Derrida, Jacques (2006), «Los fines del hombre», en *Márgenes de la filosofía*, Editorial Cátedra.

Se concentran en este extracto las ideas y los conceptos claves de la deconstrucción derridiana de lo propio del hombre. Dicho de otra manera más explícita, ¿cuál es la novedad histórica del discurso derridiano? Una revelación: el humanismo habrá siempre contenido la muerte, es decir su propia muerte en el sentido que lo que lo relaciona con la muerte es su creencia en un propio del hombre. Ese propio del hombre será siempre identificado por Derrida con el fin de subrayar su mortal existencia, o, más bien dicho, su mortal ilusión portadora de violencia. La deconstrucción es un pensamiento animado por el deseo de salir de esa creencia en un propio siempre productor de violencia y de muerte, como lo veremos. De ahí que la deconstrucción no podía hacer otra cosa que relacionarse y encontrarse con la cuestión animal como posibilidad de salir de ese propio mortífero. En ese propio del hombre se encuentra precisamente la creencia en una soberanía y todo lo que ella implica, soberanía humana que la deconstrucción va a inscribir en su existencia y en su trabajo sobre el humanismo para sacrificarla.

El sacrificio de la soberanía humana

Con una formula sintética que le permite resumir las principales apuestas de su pensamiento, Derrida ha escrito lo siguiente sobre el mismo:

> *El extranjero habla mal del mal, no cree ya en lo soberano, ni en el soberano bien, ni en el soberano mal. Sufre solamente pero espera siempre, sepan lo, hacerlo saber*[4].

Derrida siempre se sintió un extranjero en relación con él mismo como en relación con su mundo y ello nos obliga a

[4] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

hacernos preguntas inhabituales y nuevas. ¿Cómo no se puede creer en lo soberano cuando uno es un hombre? No creer en lo soberano, ¿no es precisamente lo propio de los animales a propósito de los cuales los humanos creen desde siempre que no conocen ni el soberano bien ni el soberano mal? ¿Qué quiere pues decir ya no creer en lo soberano para un representante de la especie dominante, la humana? No se trata solamente de no creer en lo soberano como concepto que connota la idea de potencia y de maestría de lo real, pero, además, se trata de no creer en él, dado que es esa misma soberanía la que da lugar a una familia de palabras y de conceptos todos relacionados con la política y la ética como los hombres los inventaron desde la domesticación: fuerza, maestría, libertad, subjetividad, ipseidad, autonomía y potencia. Todos estos conceptos esenciales para el hombre sin excepción pertenecen a la soberanía. En realidad, hay en la palabra «soberanía» un concentrado de toda la historia del Occidente en la medida que ese concepto clave indica siempre la idea de una excelencia humana como fuerza. Esta fuerza está arriba de todas las otras ideas inventadas por el Occidente: tanto en el campo de la ética como en el de la política, hasta en la forma moderna de lo que se llama «soberanía del pueblo». Dicho de otra manera, la palabra «soberanía» no es una palabra como las otras. Concentra en ella todo acto de poder y todos los principios en nombre de los cuales ese mismo poder se ejerce. Es claramente el concepto clave de toda genealogía de lo que han devenido hoy la ética, la política, el derecho y el sujeto hasta lo que se llama filosofía. Todo el problema consiste en saber cómo un hombre como Derrida llega al hecho de no creer en ese principio de soberanía que es el fundamento de nuestra cultura humanista en toda su complejidad y profundidad.

¿Cómo un filósofo como Derrida ya no puede creer en lo que hace la identidad profunda del ser y de su mundo? ¿Cómo un pensamiento puede poner a distancia con una

obsesión tan grande lo que hemos devenido, es decir sujetos soberanos? ¿No se podría decir que en este sentido el pensamiento derridiano es profundamente antimoderno, hasta aparecer como reaccionario en tanto que se basa en la deconstrucción de todo lo que constituye nuestro mundo y los valores mismos de la modernidad, en la medida que soberanía no quiere decir otra cosa que libertad ? ¿Cómo explicar esa perturbadora paradoja según la cual el pensador al que se le considera como el más posmoderno de los filósofos, bajo el pretexto que su pensamiento sería una radicalización del individualismo y de la libertad integral del sujeto, es al mismo tiempo el que no cree, y nunca creyó en el fondo, ni al individuo, ni a la subjetividad, ni a la autonomía, ni a la soberanía cuando esta se encarna en un supuesto sujeto humano y en la del pueblo como comunidad ficticia de los hombres?

La filosofía derridiana se alimenta pues de una aporía que ofrece mucho por pensar: la que consiste en rechazar el mito de la soberanía al mismo tiempo que quiere ser una defensa radical de otro tipo de subjetividad, de soberanía y por consiguiente de libertad, las cuales habrían sido las verdaderas apuestas del pensamiento derridiano. Esa aporía fundamental del pensamiento derridiano explica por qué esa filosofía siempre habría tenido que pelear con y contra ese concepto de soberanía que nos parece bien como el que da sentido al mundo dado que se inventa y reinventa siempre a través de la experiencia misma de soberanía. Lo que quiere decir que lo que se llama mundo desde la perspectiva humana es una invención que proviene directamente de la idea misma de soberanía. No somos otra cosa que sujetos soberanos dentro del mundo en el que vivimos. El concepto de soberanía es el otro nombre de la realidad. Es el nombre filosófico de lo que el mundo es, si se le da al concepto de mundo su doble sentido: a la vez la realidad donde se vive, pero también la historia, las condiciones de existencia del ser. Dicho de otra manera más

directa, la soberanía es nuestra única realidad, no solamente porque nos representamos nosotros mismos como sujetos soberanos sino también porque es esa misma realidad la que nos impone vivir para y con ella. Esa subjetividad soberana con la que vivimos es esencial, porque es a partir de ella que la realidad humana nace para dar lugar a lo que se llama la experiencia vivida y sentida. Sin embargo, esa misma soberanía, y tal representa la fundamental contribución de Derrida a la cuestión de las relaciones entre humanidad y animalidad, nace siempre en relación con la creencia en un propio del hombre. La humanidad comparte la creencia en un propio humano, a pesar paradójicamente que ese propio se constituye siempre a partir de los conceptos de animal y de animalidad. El propio humano existe porque no existe en otra especie. Es esa tesis provocadora que estructura con profundidad lo que llamamos el anti especismo inédito de Derrida y por consiguiente la ética animal que nace a partir de él.

La pregunta importante que tenemos que hacernos sería la de saber lo que quiere decir exactamente deconstruir esa soberanía pensada como lo propio del hombre y cuáles serían los resultados de esa deconstrucción no solamente sobre la humanidad en general, pero sobre todo sobre Derrida mismo como individuo sintiente y pensante. ¿Una filosofía que ha explícitamente renunciado a la soberanía, sigue siendo una filosofía digna de un tal nombre? Una filosofía que lucha cuerpo y alma, desde su comienzo, para la destrucción de toda soberanía como potencia de la subjetividad, ¿merece aún el nombre de filosofía? Una filosofía que dedica toda su energía para deconstruir todo lo que en la tradición filosófica occidental participa y contribuye a la invención permanente y cotidiana de esa misma soberanía en sus múltiples modalidades, tanto ontológicas, éticas, políticas como científicas y epistemológicas, no tendría que renunciar al nombre mismo de filosofía, ¿pero también reconocer que no puede producir ningún

saber filosófico? La filosofía, en tanto que constituye el nombre secreto de la soberanía humana, es y siempre fue una de las mayores contribuciones a la producción de soberanía, es decir de poder sobre el animal y lo animal a partir del momento en que no ha reconocido nunca a los animales casi ninguna forma de soberanía animal. Dicho con otras palabras, para la filosofía occidental, el animal es un no-soberano absoluto. De manera que no es nada sorprendente que cuando Derrida nos anuncia que no cree en ninguna soberanía, que se llame soberano bien o soberano mal, su sufrimiento personal se puede entender como la consecuencia primera de su ausencia de creencia en la soberanía misma.

Hubiéramos podido esperar que ese escepticismo hacia la soberanía fuera liberador para Derrida. Pero no es lo que acontece. ¿En qué consiste ese sufrimiento? ¿Ese sufrimiento no debe inscribirse en el corazón mismo del pensamiento derridiano sobre la animalidad? Se entiende quizás mejor ya lo que quiere decir no creer en lo soberano y en que esa suspensión de la creencia abre la posibilidad de otra relación a la vida, libre de toda forma de soberanía. ¿Qué es pues una relación a la vida y al viviente animal sin soberanía? Si el pensamiento derridiano se debe entender como una filosofía de la no-soberanía de todo viviente, por consiguiente lo que queda del sujeto, tanto humano como no humano, ¿no está llevado a vivir experiencias de pensamiento y de vida sustraídas a todo imperativo de maestría, de control y liberadas de toda pertenencia comunitaria? ¿Qué queda de la soberanía una vez aligerada y liberada de sus ilusiones de poder? ¿Qué queda del sujeto una vez que ha sido vaciado de su yo y de su ipseidad? ¿Qué queda del humano una vez que se ha abierto a experiencias de alteridad radical hacia la vida animal? Esas tremendas preguntas se encuentran en el centro de la filosofía animal derridiana, la cual es una invitación permanente a abrirnos a una tentativa de biografía intelectual de Derrida donde la cuestión

animal juega el rol estratégico. Nos parece que ha llegado el momento de entrar en lo que Derrida llama su «*zootobiografía*» en la que se mezclan inseparablemente figuras animales diversas y cuerpos multiespecíficos, con el fin de entender como un ser humano puede vivir una experiencia de auto-desdomesticación premonitoria de lo que será la deconstrucción derridiana en su conjunto mismo.

Antisemitismo, identidad judía y cuestión animal

La pregunta arriesgada que se debe hacer consiste en saber si existe una explicación para entender esa posición filosófica rara y poco común y en consecuencia lo que Derrida llama su «sentimiento de elección» para definir su relación personal con lo animal. Escuchemos a Derrida hablarnos de lo que llama su «pasión de lo animal»:

> *Os digo «ellos», «lo que ellos llaman un animal», para bien indicar que me he siempre exceptuado de ese mundo y que toda mi historia, toda la genealogía de mis preguntas, en verdad todo lo que soy, pienso, escribo, trazo, borro mismo, me parece nacido de esa excepción y alentado por ese sentimiento de elección. Como si yo fuera el elegido secreto de lo que llaman los animales. Es desde esa isla de excepción, desde su litoral infinito, a partir de ella que yo hablaré*[5].

Ese llamamiento a los lectores es probablemente una de las claves interpretativas mayores no solamente de la deconstrucción como filosofía pero más profundamente de lo que habrá sido la vida misma de Derrida. No es solamente el pensamiento derridiano que se vuelve pensamiento del viviente animal, lo que ya constituye un acontecimiento raro en la historia de

[5] Derrida, Jacques (2013*), El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

la filosofía occidental, sino la existencia misma del pensador quien se encuentra animalizada, es decir vivida y sentida en su cuerpo a partir y a través de ese sentimiento profundo de afinidad, de amistad y de pasión con los vivientes no humanos. Ese lugar de excepción que se podría nombrar una «atopia», a distinguir radicalmente de la «utopía», da forma a una posición filosófica de las más singulares que hace toda su originalidad pero también su dificultad. Esa misma dificultad explica las profundas resistencias que esa deconstrucción de lo propio del hombre habrá siempre encontrado en su recepción hasta hoy. Tenemos que añadir que esa filosofía animal única en su género no se puede realmente entender sin tomar en cuenta esa dimensión de imposibilidad que encarna y cuya manifestación más radical se juega en relación con el problema de la animalidad.

La pregunta esencial consiste en saber por qué el pensamiento derridiano se ha vuelto un anti-especismo radical como existen pocos en la historia de la filosofía y de la cultura occidental. Más exactamente se debería decir que la deconstrucción derridiana no se puede entender fuera de ese anti-especismo filosófico profundo que la caracteriza y que la estructura a través de la mayoría de sus conceptos e ideas. Eso tiene como consecuencia que esa filosofía debe hacer el objeto de una comprensión arriesgada y ello contra la mayoría de sus interpretaciones dominantes actuales.

Haremos en este libro esa lectura iconoclasta de la deconstrucción, poniendo en su centro la idea que el viviente no humano interviene en Derrida para hacer trabajar la conceptualización desde su punto de vista y ello en sus más pequeños detalles teóricos. Nuestra hipótesis de lectura se encuentra explícitamente formulada y confirmada por Derrida en una parte clave de la obra póstuma *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Es bastante incomprensible que esa parte no haya sido analizada como lo hubiera merecido porque esa lectura

hubiera permitido desplazar completamente las líneas de comprensión de lo que se llama la deconstrucción. Ese desplazamiento hubiera llevado a descubrir el anti-especismo derridiano que no se ha realmente identificado ni analizado hasta ahora. La mayoría de los intérpretes de Derrida siguen siendo víctimas de una lectura humanista y antropocéntrica de su pensamiento.

Leamos esa confesión antiespecista de Derrida en su radical novedad dentro de la historia y de la cultura de Occidente:

> *Si la deconstrucción ha tenido, todo necesariamente, que desplegarse a través de los años en deconstrucción del falocentrismo, y del carnofalogocentrismo, la sustitución primera del concepto de huella a los conceptos de palabra, de signo o de significante era por anticipado destinada, y deliberadamente, a pasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el gramo, la huella, la diferencia conciernen de manera diferencial todos los vivientes, todas las relaciones del viviente a lo no viviente*[6].

El hecho de invertir el orden ordinario de las cosas, es decir la palabra, en relación con la huella escrita, subversión que define la deconstrucción derridiana, es antes de todo, y antes de todo antropocentrismo, como un trastorno del ser humano en relación con el ser animal. Lo que está en juego en esa operación filosófica arriesgada y peligrosa es considerable en la medida que lleva a una deconstrucción de lo propio del hombre, que tiene como consecuencia una deconstrucción de lo simbólico mismo. Pero esa revolución tiene como objetivo permitir pensar una soberanía plural y diferencial entre lo humano y lo

[6] Derrida, Jacques, (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

animal, la cual ha sido denegada, hasta prohibida se podría decir, para lo animal. Esa deconstrucción de lo simbólico como propio del hombre aparece como la condición clave para permitir la acogida de lo animal en una comunidad política y ética abierta al viviente no humano. Tal es el problema central de esa filosofía del viviente como filosofía de la huella y a propósito de la cual nos gustaría contar la genealogía zootobiográfica, dado que esta nos parece como una de las más singulares en la historia de nuestra cultura humanista.

Vamos a arriesgarnos a proponer una interpretación cuyo objetivo primero es saber si existe una explicación seria y rigurosa a esta posición filosófica tan rara y tan poco común, y por consecuencia a ese extraño «sentimiento de elección» del que habla Derrida en muchos de sus textos autobiográficos que se vuelven explícitamente zootobiográficos dado la importancia que tiene en ellos el viviente animal. Y que en la vida misma de Derrida da lugar a ese misterioso e inédito sentimiento de ser el «electo secreto» de los animales, para utilizar esa curiosa expresión derridiana con fuerte connotación religiosa pero cuyo sentido se encuentra también puesto boca abajo en relación con su significado primero de tipo teológico-humanista. ¿Qué experiencias cruciales ofrecen el sentimiento a un hombre de existir en el fondo para verse visto «desnudo» por vivientes no humanos, llevando la reflexividad hacia límites vertiginosos e incluso impensables?

Solo experiencias vividas de dominación de gran violencia física y simbólica pueden conducir por analogía e identificación a una sensibilidad tal hacia el viviente animal. Nuestra tesis es que hay que inscribir el itinerario y el pensamiento derridiano en el movimiento de pensamiento que durante el siglo XX identificó ya esa analogía posible entre la violencia antisemita y la violencia especista hacia los animales. Ese movimiento ha reunido muchos escritores y pensadores importantes que han profundamente contribuido a establecer

relaciones íntimas y mortíferas entre la cultura y la animalidad. ¿Cuáles son los autores quienes han establecido esos enlaces entre esas dos formas de violencia extrema? Kafka, Bashevis Singer, premio Nobel de literatura en el 1978, Canetti, Horkheimer y Adorno, entre otros, son los más radicales representantes y testigos de esas violencias. La tesis que alimenta este libro no consiste en otro deseo que el de mostrar que Derrida pertenece a ese movimiento histórico de intelectuales judíos de primer plano. Su trayectoria misma puede ser interpretada bajo el ángulo de esa violencia antisemita de la cual él también fue víctima, al mismo tiempo que de esa pasión por los animales que está relacionada con ella. La experiencia vivida del antisemitismo en Derrida abre a la experiencia de la compasión, tal como se encuentra pensada también en esos autores, la cual conduce a tomar en cuenta la vulnerabilidad de todos los vivientes, humanos como no humanos y sometidos al riesgo permanente del acontecimiento de la violencia pura. Es esa experiencia de la violencia extrema que explica que la filosofía derridiana sea uno de los últimos pensamientos importantes de la animalidad, cuando esta se enfrenta a la cuestión política. Tal es el fondo histórico complejo en el cual toma forma una reflexión donde la violencia de la historia mata tanto a los hombres como a los animales.

Intentemos verificar nuestra arriesgada tesis ilustrándola de algunos hechos biográficos mayores en la zootobiografía derridiana ya que ese último término nos parece ser el término más adecuado para dar cuenta de la vida misma del filósofo. Derrida nace el 15 de julio de 1930 en El-Biar, suburbio de Argel, en un país, Argelia, que ha sido colonizado un siglo antes, en 1830, por Francia. El proceso de colonización sigue ejerciendo sus efectos negativos en 1930, más allá, como lo mostrarán después muchos acontecimientos trágicos de esta historia colonial. En otros términos, el país en el cual Derrida crece es muy desigual y las diferentes comunidades viven jun-

tas sin casi nunca entrar en relación las unas con las otras. La comunidad judía de Argelia de la cual la familia de Derrida proviene, se encuentra en una posición cultural de las más ambiguas, voluntariamente provocada por la política colonial y racial del Estado francés, en la medida que ese último ha buscado a hacer de los Judíos los aliados potenciales de la colonización contra la población árabe ampliamente mayoritaria. Es necesario saber para entender la genealogía derridiana que hasta el final del siglo XXI, los Judíos de Argelia fueron considerados como «indígenas», es decir como individuos que no podían acceder a la ciudadanía francesa. Es solamente en 1870 que el estado francés decide «naturalizar» los 35,000 Judíos que residen en Argelia. Esa política de asimilación «forzada» va a conocer un giro trágico que tendrá muchas consecuencias sobre el joven Derrida: la derrota militar de Francia frente a la Alemania nazi y el desplome del estado francés como consecuencia. Es precisamente durante esa época que se va a producir, en los años 1940-1941 una transformación fascista de la Escuela en Argelia, a pesar de que este territorio francés no será nunca ocupado por ninguna presencia militar alemana.

¿Qué va a pasar entonces? El Estado francés se va a servir de esa humillante derrota frente a la Alemania nazi para lanzarse en una política antisemita violenta que se va a traducir, por ejemplo, por la exclusión del joven Derrida del Liceo Ben Aknoun de la ciudad de El-Biard en octubre del año 1942. Será pues de manera paradójica el antisemitismo del poder político francés que le hará descubrir en gran parte su identidad judía. El joven Derrida se va después a inscribir en otra escuela, el Liceo Maïmonides, institución escolar improvisada y abierta por dos profesores judíos expulsados, como Derrida, de la enseñanza por el gobierno francés fascista de Vichy, capital de Francia durante ese periodo de la ocupación nazi del territorio francés. Pero lo interesante para nosotros es saber que Derrida no soporta su escolarización en esa escuela reser-

vada a los Judíos[7] como si viera en la existencia de esa institución una réplica identitaria a una violencia de Estado ella también comunitaria. Derrida subrayará muchas veces esa trágica correspondencia y expresará en muchos de sus libros como una letanía esa experiencia traumatizante que se podría llamar un trastorno de la identidad. En el texto siguiente, Derrida establece una relación explicita entre identidad y violencia:

> *Es ahí, creo, que empecé a reconocer, sino a contraer ese mal, ese malestar, ese estar-incómodo, que, toda mi vida, me ha vuelto inapto a la experiencia comunitaria, incapaz de gozar de cualquier pertenencia (...). Por un lado, estaba profundamente herido por el antisemitismo: esa herida nunca se cerró además. Al mismo tiempo, paradójicamente, no soportaba estar «integrado» en esa escuela judía, en ese medio homogéneo que reproducía, contrafirmaba en alguna manera, de manera reactiva y vagamente especular, a la vez constreñida (bajo la amenaza exterior) y compulsiva, la terrible violencia que se ejercía sobre ella. Esa autodefensa reactiva fue por supuesto natural y legítima, irreprochable misma. Pero tuve que sentir una pulsión, una compulsión gregaria, que correspondía en verdad a una expulsión*[8].

La violencia antisemita de la cual Derrida fue víctima durante la segunda guerra mundial en la Argelia colonial fue vivida por

[7] La incorporación del joven Derrida en el Liceo Maïmonides, establecimiento reservado a los Judíos representa la revelación de dos formas concretas de segregación y discriminación. Por un lado, la separación y diferenciación que se expresa hacia una colectividad por motivos raciales y políticos manteniéndoles a distancia, y por otra la posibilidad de aperturar y mantener un espacio identitario propio. En cualquiera de las dos circunstancias, la experiencia del autor es significada como «una terrible violencia» (PZ).

[8] Derrida, Jacques (2013), *El Animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

el filósofo como una trampa identitaria en la cual la subjetividad llega a enajenarse ella misma. Efectivamente, la violencia antisemita asigna recurriendo a la fuerza una identidad y una pertenencia que son por definición siempre inestables y abiertas sobre la alteridad. Es contra esa violencia de Estado, es contra una tal enajenación provocada por el Estado francés, que Derrida responderá, no cayendo nunca en la trampa identitaria que amenaza siempre de volverse contra el sujeto mismo. Es siempre el Estado soberano que determina identidades sociales, culturales y religiosas con el objetivo de controlar los sujetos para oponerlos los unos contra los otros. Se puede decir que el racismo de Estado que apuntó a Derrida durante la segunda guerra mundial, a pesar de que no hubo nunca en Argelia ninguna presencia militar nazi que venga a reforzar ese antisemitismo, compartido por el Estado francés, es una violencia de Estado de una extrema gravedad que condujo a excluir a los Judíos de la sociedad. Esa asignación forzada de los judíos por parte del Estado los llevó a un estatuto de deshumanización radical.

¿Tenemos el derecho de sostener que existe una analogía entre el racismo de Estado y el especismo de Estado? La respuesta está en realidad en el propio pensamiento de Derrida. Nuestra tesis es que una tal analogía toma forma de manera progresiva en el espíritu del joven Derrida al entender que el Estado soberano dispone del poder de excluir todos los vivientes que considera como indignos de formar parte de la comunidad política. Es precisamente esa experiencia de gran violencia que lo llevará a crear un concepto que permite entender como vivientes se vuelven individuos que la soberanía del Estado tiene que sacrificar: el concepto de «farmakon» inventado a partir del término griego de «farmakos».

Es en su importante ensayo «La farmacia de Platón» publicado en el libro *La Diseminacion* (1972) que aparece por primera vez la presentación de ese concepto directamente rela-

cionado con la animalidad. Derrida allí se interroga sobre el estatuto de la escritura en el platonismo y de manera más general en la filosofía griega. Nos explica que la escritura es considerada por Platón como un «suplemento» de la palabra y del logos, lo que representa una forma radical de logocentrismo como privilegio reconocido a la voz humana. Es la razón por la cual la escritura tiene el estatuto de farmakon en el sentido que está pensada de manera inseparable a la vez como remedio y veneno. Ahora bien existe una poderosa relación entre esa lógica paradójica del farmakon y el proceso «místico» del sacrificio. Efectivamente, todo pasa como si lo que no puede someterse al logos tenía que ser objeto de un sacrificio que permita fundar una comunidad política reunida alrededor de la creencia en lo propio del hombre. Ese tipo de relación merece toda nuestra atención si pretendemos proponer una lectura antiespecista del pensamiento derridiano y una interpretación animalista de ese texto derridiano en el cual se define de la manera siguiente el personaje griego del farmakos, lectura a partir de la cual intentamos establecer una relación profunda entre la zootobiografía de Derrida y los conceptos inseparables de ella. Derrida define así ese personaje central para entender la deconstrucción del sacrificio, elemento fundamental de su pensamiento:

> *El circuito que proponemos es tanto más fácil y legítimo que lleva a que tal palabra se pueda considerar, sobre una de sus caras, como el sinónimo, casi homónimo, de una palabra que uso efectivamente Platón. Se trata de la palabra «farmakos» (brujo, mago, envenenador), sinónimo de farmakeus (utilizado por Platón), que tiene la originalidad de haber sido sobredeterminado por la cultura griega de otra función. De otro rol, formidable. Se ha comparado el personaje del farmakos a un chivo expiatorio. El mal y el afuera, la expulsión del mal, su*

exclusión fuera del cuerpo (y fuera) de la ciudad, tales son los dos significados mayores del personaje y de la práctica ritual[9].

Tal es el personaje del farmakos griego: un envenenador en el sentido literal de la palabra cuya función en la cultura griega es fundamental, al ser un chivo expiatorio, es decir el representante del mal que debe ser excluido de la sociedad y cuya exclusión se basa sobre un doble mecanismo: primero expulsar el farmakos del cuerpo biológico del sujeto soberano en tanto que simboliza el mal y segundo, proceder a una expulsión de ese mismo personaje del cuerpo político de la ciudad que forma entonces un solo cuerpo con los ciudadanos. Esos últimos deben protegerse del farmakos en el marco de una práctica ritual que es en realidad una actividad sacrificial muy codificada y cuya finalidad es inmunizar a la ciudad creando un adentro y un afuera capaces de fortalecerla y regenerarla. Un tal sacrificio no se limita a una privación de vida y se aproxima al sacrificio animal propiamente dicho: efectivamente, el sacrificio animal consiste también aquí en una purificación de la ciudad que toma la forma de una violencia ejercida sobre las partes genitales del farmakos, así reducido a no ser más que un animal en la medida que sus órganos sexuales simbolizan de manera fantasmática esa animalidad misma que la ciudad debe controlar y sobre la cual debe ejercer un poder, expulsándolo de su propio cuerpo político así creado gracias al sacrificio mismo.

Es precisamente esa estructura antropológica fundamental que Derrida piensa, la cual puede afectar tanto a los vivientes humanos (los farmakos) que los vivientes no humanos. Esa estructura sacrificial consiste en crear en el interior del cuerpo político de la ciudad un «mal» cuya expulsión va a instituirla en tanto que comunidad que dispone de esa manera del poder

[9] Derrida, Jacques (2009), «La farmacia de Platon», en *La diseminación* (Editorial Trotta).

de dedicarse a su propio *autos* y así cultivar de manera autorreferencial su propia ipseidad.

¿El animal no ha sido siempre pensado en Occidente como un farmakos? Es decir, como el viviente que lleva el mal como sinónimo de animalidad o de bestialidad y pudiendo venir a infectar el interior de la comunidad política, lo que hace como necesario la domesticación de lo animal, tanto en el viviente humano como no humano, es decir animal. Ese proceso de invención de toda comunidad política por el sacrificio tanto humano como animal presente en todas las sociedades va a devenir uno de los elementos claves de la deconstrucción de la domesticación en el pensamiento derridiano. Dicho de otra manera, Derrida se da cuenta en su historia personal que, si el animal como farmakos es siempre tanto remedio que veneno, la experiencia sacrificial que lo define bajo la forma de su matanza ha conocido momentos en la historia en los cuales ese proceso sacrificial se despierta para concernir a los vivientes humanos. Esa estructura antropológica se ha fortalecido cuando nuestras sociedades entran en lo que podemos llamar la modernidad zoopolítica, la cual ha instalado y ha inscrito con fuerza lo animal en el interior de la política misma con la invención de lo que se llama soberanía, característica fundamental de los Estados modernos a partir de la edad clásica. Al inventar la soberanía política, sus principales pensadores (principalmente el importante pensador ingles Thomas Hobbes) han al mismo tiempo producido una figura nueva del animal cuyo modo de existencia es diferente del que existía en las culturas antiguas. La soberanía del Estado moderno se ha inventado en relación estrecha con una nueva representación del animal que para Derrida no puede ser pensada fuera de la figura ambigua del farmakon. Nuestra modernidad zoopolítica ha hecho del animal un verdadero farmakon cuyo sacrificio no es solamente carnívoro, como lo ha sido siempre, sino también político. Si el farmakon tal

como lo inventa conceptualmente Derrida permite describir e interpretar la animalidad como al mismo tiempo veneno y remedio, la soberanía del Estado moderno vuelve al animal como la figura privilegiada de esa modernidad zoopolitica y este viviente va a jugar un rol fundamental en las principales teorías políticas de la soberanía que darán lugar al nacimiento de los Estados modernos que conocemos aún y en los que vivimos, Estados definidos por ese tropismo[10] sacrificial virtualmente abierto a todo viviente más allá de la oposición entre humanidad y animalidad. Esta dimensión política de la obra de Derrida que permite poner en relación lo animal y lo político directamente constituye su contribución al importante debate que nació en la filosofía de los años 80 alrededor de la biopolítica, concepto inventado por Foucault y después profundizado por el filósofo italiano Giorgio Agamben en su libro Homo sacer. *El poder soberano y la vida desnuda* (1997). Pero hay que insistir, sin poder explicarlo aquí con profundidad, que la perspectiva de Agamben en cuanto a la soberanía es muy diferente que la de Derrida, dado que lo que interesa Agamben en su teoría de la soberanía es saber por qué el estado de naturaleza sobrevive en la figura del soberano, mientras que en Derrida el Estado moderno está pensado como una prótesis política que ha renunciado totalmente al estado de naturaleza y que permite instituir un espacio político nuevo, en el cual la soberanía se define por su dominación sobre lo animal, a tra-

[10] La palabra «tropismo» que proviene de la biología vegetal no se reduce a su sentido científico que describe una reacción física como una reacción de orientación que lleva una planta a crecer en una dirección dada, por ejemplo hacia abajo o hacia la luz. Esta palabra describe también una tendencia inevitable del comportamiento humano gobernado por un determinismo físico o cultural. Derrida reflexiona mucho sobre el dualismo entre la respuesta que sería lo propio del hombre y la reacción totalmente reservada al animal. La palabra «tropismo» viene perturbar esta ideológica oposición.

vés de una violencia sin nombre de la que no hemos nunca salido en realidad.

Ese acontecimiento histórico, del que encontramos las premisas en el pensamiento político griego, va a conferir al animal y a la animalidad un estatuto único e inédito en Occidente: el animal y la bestia van a jugar en el pensamiento político moderno un rol completamente nuevo que Derrida va a introducir en su pensamiento a partir de su experiencia propia. Gracias a una lectura farmacológica de la historia, Derrida entiende que la soberanía política va a ofrecer una amplificación paradójica de la figura del animal en la política del viviente en el marco del Occidente. El animal ha devenido el sitio mismo de la diferencia entre lo que es político y merece pertenecer a la comunidad, y lo que está excluido de esa misma comunidad y que se puede definir como apolítico. Tal nos aparece una de las principales tesis de Derrida que se ha encarnado en el concepto zootobiográfico de farmakon. La consecuencia de ese doble proceso inseparable explica que la idea misma de política consiste en la distinción entre el sujeto soberano como «animal político» y el animal como viviente apolítico, la cual los lleva a pensarlos a la vez según la modalidad de la oposición absoluta pero al mismo tiempo con base en la modalidad de la inclusión de la animalidad en el proceso zoopolítico que da origen al Estado moderno tal como lo conocemos hoy en día. Ese último no puede ser pensado fuera del principio de diferenciación farmacológica que hace del viviente no humano un todo otro que no se puede reconocer como diferente. Los animales han devenido esos «sujetos políticos» pero nunca reconocidos como tales por los zoopoderes-políticos que viven de y para esa denegación fundadora de la cultura humana.

Si volvemos a la zootobiografía derridiana, se puede entender mejor la relación que existe entre esas dos formas radicales de exclusión tanto humana (el antisemitismo) como

animal (el especismo). Esa relación que es también una analogía profunda de la política moderna, conduce a Derrida a una toma de conciencia del extremo sufrimiento que esas dos formas de violencia producen sobre los vivientes, tanto humanos como animales. Esas políticas de exclusión que llevan a los Estados a caer en políticas identitarias no fueron solamente las raíces profundas del colonialismo francés, sino también del antisemitismo europeo de los años 30 y 40 del siglo XX y quizás también en otros lugares del mundo[11] llevarán a Derrida a vivir toda identidad según la modalidad del malestar y del sufrimiento, a partir del momento en que esa misma identidad está totalmente producida por un Estado autoritario de tipo fascista y racista, el cual se ha encarnado en el Estado francés, sometido a fantasmas identitarios que forjaron tanto al colonialismo como a la Ocupación, período durante el cual Francia estaba divida en dos partes: una parte ocupada por el régimen hitleriano y otra dirigida por un gobierno francés fascista de extrema derecha. Es armado de esa lucidez en cuanto al origen de toda identidad, vivida por Derrida con dolor y herida personal, que entenderá temprano en su vida que toda pertenencia cultural, política, religiosa hasta especista, es siempre una inmensa limitación de libertad. Dicho de manera más radical, se trata de un punto ciego que lleva el filósofo a lo que se debe llamar un mal de pertenencia, es decir un mal de identificación con toda influencia comunitaria. La zoopolítica moderna tal como Derrida la vive y la piensa consiste en encerrar vivientes humanos y animales en ficciones identitarias que pueden revelarse mortíferas[12].

[11] Colonialismo español en la América indígena, con el resultado de uno de los más grandes genocidios de la historia. (PZ)

[12] Cuando una identidad es muy fuerte se presenta el riesgo de querer eliminar a quién no pertenece a esa identidad. (PZ)

Es ese habitus[13] a la vez singular y compartido por otros pensadores, principalmente judíos, que hará de Derrida un ser que se vivirá como al mismo tiempo dentro y fuera de todo a lo que el mundo social destina, ese último teniendo como función primera casi automática producir identidad, subjetividad, soberanía, es decir humanidad. Se puede entender de esa manera una de las ideas centrales de la deconstrucción derridiana como posibilidad de escapar de esas situaciones de alienación identitaria que someten tanto a los humanos como a los animales. Se trata para la deconstrucción, en un gesto complejo e imposible, de saber si se puede salir de los límites ontológicos que la realidad nos impone con el fin de domesticarnos. En otras palabras, la deconstrucción constituye un pensamiento que ofrece la posibilidad de deconstruirse así mismo, tal como de deconstruir un mundo humano saturado de antropocentrismo. Ello explica que lo urgente para Derrida haya sido siempre considerar a la filosofía como deconstrucción de lo propio del hombre tal como este último ha sido inventado por el Occidente y su metafísica humanista. Se puede hasta decir que es la entrada misma de Derrida en la filosofía como tradición que implica una pertenencia comunitaria de tipo humanista que esta vivida por Derrida como una inscripción autoritaria en una cultura y un discurso humanos que no reconocen al todo otro que es un animal. El mundo intelectual saturado de humanismo en el cual entra Derrida lo lleva a enfrentarse a filosofías que Derrida intentó deconstruir como, principalmente, la fenomenología y el marxismo consi-

[13] El concepto de «habitus» que tiene una relación con el concepto de ética, dado que en los dos se encuentra la idea de «habito», esta analizado con profundidad en el libro del sociólogo René Llored que publica un libro en el cual un capitulo está dedicado al «habitus»: ver René Llored (2021), *Bourdieu. Una revolución sociológica para el siglo XXI*, Editorial Silla Vacía.

deradas como antropologías radicales, es decir pensamientos que están completamente centrados en lo humano.

Todo ese itinerario hace de la deconstrucción una experiencia-límite de las más vivientes, lejos de toda forma de intelectualismo, hasta implicar en el ejercicio mismo del pensamiento elementos autobiográficos difíciles en introducir como tales, es decir como objetos intelectuales en el mundo académico, pero condiciones del pensamiento derridiano. La deconstrucción se construye rechazando los límites de la vida humana para posibilitar la toma en cuenta de la vida animal. Además, se enfrenta a las urgencias contingentes e históricas de su época y se abre a la alteridad del todo otro que es el no humano, aquí el animal. Es precisamente lo que se producirá durante otro momento histórico fundamental en la vida de Derrida pero siempre en relación con la cuestión de Argelia: la independencia política de Argelia que se puede analizar desde el punto de vista derridiano como una especie de independencia de la deconstrucción misma con respecto a toda forma de comunitarismo. La independiencia política de su país en el año 1962, Argelia, vendrá a cuestionar definitivamente todo sentimiento de pertenencia, hasta la creencia en la idea de comunidad humana autónoma[14].

[14] Esa idea de correspondencia entre la independencia política de su país, Argelia, y la propia independencia filosófica de Derrida en cuanto al humanismo, esta hipótesis de interpretación la debo al filósofo Jean-Luc Nancy que la desarrolla en un libro colectivo dedicado a Derrida: *Derrida d'Alger*, Editions Actes Sud, 2007. El apasionante texto de Nancy se titula: «Indépendance politique et indépendance philosophique de Derrida». Es con emoción y tristeza que al acabar este libro mío me informaran de la muerte de Jean-Luc Nancy (1940-2021), importante pensador del cuerpo y del tocar.

La independencia de Derrida con respecto al humanismo político

No es en nada una casualidad histórica si la independencia filosófica de Derrida en relación con el humanismo político se produce al mismo tiempo que la independencia política de Argelia en 1962. ¿Qué sentido hay en hablar de independencia filosófica para un pensador como Derrida? ¿Qué ha representado un acontecimiento histórico tan importante como la independencia de Argelia en la trayectoria filosófica de Derrida? Hay que subrayar que se ha producido un verdadero giro político y también filosófico en el año 1962 en la vida y el pensamiento del joven Derrida. La historia de cada viviente, humano como animal, está relacionada con la Historia del mundo y la vida misma de Derrida lo atestigua. ¿Qué pasó exactamente? ¿Cuál es la causa de ese giro en el pensamiento derridiano que no se puede entender fuera de la toma en cuenta de su historicidad propia?

Si Derrida reconoció sin duda alguna la legitimidad política de las reivindicaciones independentistas de los nacionalistas argelinos, si él mismo se reconoció en el deseo de libertad del pueblo argelino hablando explícitamente de la «legitimidad de la rebelión», sin embargo nunca creyó en la idea de soberanía política, al constituir esta idea para Derrida solo una creencia que se alimenta de una ideología de la libertad que pretende instalar una comunidad dada en una posición de maestría política, siempre ilusoria para Derrida. La idea de soberanía política depende fundamentalmente de una creencia metafísica que hace de la existencia de toda comunidad nacional una sustancia que se percibe de manera fantasmática como autónoma en sus relaciones con otras comunidades. En otros términos, toda reivindicación de soberanía política conlleva siempre una forma de comunitarismo que da forma a un nacionalismo. Esta extraña posición derridiana, iconoclasta y radical, se parece mucho a la del escritor

francés también nacido en Argelia como Derrida, Albert Camus, igualmente escéptico en cuanto a la creencia en una autonomía absoluta y en cuanto a una legitimidad del nacionalismo en fundar un régimen político durable abierto sobre el respeto de la diferencia. Es precisamente esa posición escéptica, pues profundamente inclasificable e irrecibible para su época que Derrida afirmará en el año 1961, cuando tiene solo unos treinta años, en una carta inédita al historiador francés Pierre Nora, carta que este último ha hecho pública recientemente en un libro autobiográfico.

Esta carta apasionante, que merece ser citada por su importancia, permite entender la relación compleja que Derrida lleva con la cuestión política, dado que para Derrida toda política es una zoopolítica, es decir un mundo particular en el cual existe un enlace estrecho entre la vida animal y la vida política, a pesar de la supuesta invisibilidad de esa relación para la mayoría de los humanos.

Escuchemos a Derrida, en esa carta inédita, deconstruir la idea misma de independencia como valor clave de toda política:

> *Y cuando Camus escribe que, «si bien dispuesto que uno sea hacia la reivindicación árabe, se debe a pesar de todo reconocer que en relación con Argelia, la independencia nacional es una formula puramente pasional», estoy lejos, por mi parte, de compartir la certeza de tu protesta (implícita). Por una parte, no veo lo que hay de peyorativo allí; ni, por otra parte, porque uno debería adherir sin reserva al nacionalismo –como tal– de los revolucionarios árabes, cuando se sabe que hoy la independencia nacional-política no es nada, y sobre todo en el caso de los países subdesarrollados: cuando, por una parte, uno condena el nacionalismo francés en particular, con razón, como un valor reaccionario. Se bien que ello depende de la situación, que el nacionalismo argelino es revolucionario, pero precisamente, como tal, el nacionalismo está*

utilizado, si no creado por la revolución por su energía pasional o como energía pasional[15].

¿Cuál es ese giro derridiano cuya independencia argelina habrá servido de revelador político? ¿De qué manera ese acontecimiento histórico habrá sido también un acontecimiento hasta para el pensamiento político derridiano en formación? Ese giro filosófico habrá tomado la forma de un pensamiento para el cual lo real es el lugar de una extrema tensión en el mismo porque lo real precisamente no existe como realidad cerrada sobre ella misma, la cual concentraría sus propias leyes de existencia y de transformación. Por consiguiente, la idea que lo real, como totalidad clausurada, sería constituido de un origen y de un fin ambos controlados, fijados sobre el presente, es una ilusión. No existe en lo que llamamos «real» algo que haría de él una forma cerrada. Tomemos para entenderlo el ejemplo del sí presente en todo viviente, más allá de la oposición canónica y supuesta entre humanidad y animalidad que la palabra «ética» implicó, como lo hemos analizado en el prólogo. El sí de todo viviente debe ser pensado como atravesado por una diferencia radical entre su origen, o lo que cree como tal, y las diferentes formas de su manifestación, las cuales hacen que en todo viviente, el si se diferencia en el mismo en relación con su origen. Dicho de la manera más clara posible, el sí del viviente existe solo en su diferencia con el mismo. Lo que quiere decir que el acceso del viviente a su propio sí es imposible porque este no existe como tal, es decir como realidad delimitada por un dentro y un afuera. El sí del viviente es siempre una construcción imaginaria del sujeto mismo.

El sí no puede ser reducido a lo que él cree ser en el momento de su existencia presente. El sí del viviente se libra de toda existencia presente. Lo que quiere decir que «el pre-

[15] Nora, Pierre (2012), *Les français d'Algérie*, Editorial Christian Bourgois.

sente vivo», concepto creado por Husserl, que orienta hacia la idea de una presencia absoluta, de una presencia a sí mismo del viviente que haría la vida de todo si, de todo supuesto sujeto, ese «presente vivo» se encuentra atravesado por una apertura, lo que llamaremos una «dehiscencia», término de biología vegetal que describe la abertura natural de una planta. Es pues esta misma «dehiscencia» la que da lugar a los frutos del vegetal. Pero esta apertura[16] radical inscrita en toda existencia hace al mismo tiempo que el «presente vivo» no pueda disponer de la maestría del mismo. Principalmente porque es esta apertura que lo hace existir como viviente. Ella es y será siempre primera en la vida de cada viviente. Es y será esa «dehiscencia» de la vida que, por ejemplo, llevará al yo a descubrirse siempre otro en relación con el mismo. De allí el hecho que la presencia así, tanto del lado de los vivientes humanos como de los vivientes animales, no pueda nunca reducirse a una presencia como origen de ella misma: el origen «real» escapará siempre, si se puede decir así, de un tal supuesto origen presente.

La presencia a sí se sustrae a lo que Derrida llama la «indivisión inocente del Absoluto originario». ¿Qué quiere decir esta expresión un poco compleja? Ella quiere decir que ningún viviente tiene o puede tener un acceso directo a él mismo o, más bien dicho, no puede existir algo que sería un acceso a un origen absoluto del viviente. Esta creencia en un «Absoluto originario» como origen de toda forma de vida es el mito presente en la existencia misma de cada viviente. Es el mito del humanismo. Este nos parece el secreto profundo de la vida del viviente. Además hay que subrayar que este «Absoluto originario» se imagina como al mismo tiempo no divisible

[16] En esta parte del texto se intenta extrapolar el término «dehiscencia» sinónimo de «abertura» propuesto por la biología vegetal por el de «apertura» en el ámbito de la ética. (PZ)

(es otro mito humanista: el de la unicidad) e inocente (otro mito toma forma aquí: el del acceso directo a sí mismo sin mediación o sin indirección).

Cada viviente vive con la creencia encarnada en su propio cuerpo según la cual existiera este «Absoluto originario», el cual sería el origen, es decir la explicación última de todo, de tal manera que esta explicación permitiría dar significado a lo que da lugar y sentido. En realidad, se puede hablar de esta manera, el supuesto origen del viviente es dividido desde su principio mismo y se escapa siempre de esta creencia propia para darse forma en una soberanía como maestría de ella misma. Si todo viviente dispone de una soberanía en el sentido de una subjetividad, Derrida piensa sin embargo que esta misma subjetividad es una «subjetividad sin sujeto uno», si no, más bien, la subjetividad de un «ser» atravesado desde el origen de su vida por la división, es decir por la diferencia entre sí y sí mismo. Lo que implica que para pensar el viviente como tal, fuera de todo tipo de mito humanista, es necesario tomar en cuenta la divisibilidad estructural de todo sujeto, divisibilidad que podemos llamar, y que Derrida nombró, historia o más bien dicho historicidad. Los vivientes son sujetos divididos como tales. Es precisamente esta historicidad como divisibilidad primera u originaria lo que permite dar lugar a la posibilidad para el viviente de disponer, a pesar que la no maestría gobierne su vida como viviente, de su propia vida. Su propia vida pertenece al viviente sin que él sea ni completamente, pues ni realmente el maestro de sí mismo como viviente.

Sin embargo, sigue siendo este mito de la indivisión del ser o del viviente a través del cual se piensa el sujeto humano. Es esta indivisión como origen de sí mismo lo que da lugar a la ilusión de este «absoluto originario» en el que vive todo sujeto humano. Es un tal mito humanista como creencia humana universal que va a contaminar toda la realidad del

sujeto. Más exactamente, este mito se encarna para Derrida en todas las formas de soberanía que instituyen y constituyen nuestra relación al otro y al mundo: en primer lugar el «individuo soberano» y en segundo lugar este mito político contemporáneo llamado « soberanía del pueblo». No es que no existan ni «individuo soberano» ni «soberanía del pueblo», es la manera con la cual se piensan lo que produce violencia.

Si es necesario distinguir todas estas formas de soberanía, cabe advertir que todas sin excepción obedecen a la fuerza de la creencia en una presencia plena y entera del sujeto humano. Una tal creencia se basa sobre la conciencia como propio del hombre. Estas estructuras antropocéntricasserán cuestionadas y deconstruidas por Derrida desde su primer libro, *El origen de la geometría*, que será publicado en el año 1972. Este libro es principalmente una traducción por Derrida de un texto de Husserl, al mismo tiempo que una declaración de independencia filosófica y política de Derrida hacia la metafísica occidental como filosofía de la presencia. La metafísica occidental de la que dependemos todos, hasta los vivientes animales, piensa el sujeto humano como siendo su propio soberano, es decir como si el sujeto humano no podría ser pensado fuera de una unidad psíquica y biológica en acuerdo constante con —como lo hemos señalado— su supuesto yo originario. Esta metafísica de la presencia hace de todo sujeto humano un viviente siempre presente al mismo y que se inscribe en un «presente vivo» a partir del cual se ve capaz de producir su auto-fundación subjetiva. Dicho de otra manera, la metafísica piensa el sujeto humano como viviente reducido a un mecanismo de identificación que le otorga la posibilidad y el poder de inventarse bajo la ley autorreferencial de su voluntad propia. Tal vez esta creencia podría constituir una definición completa de lo que es el humanismo contemporáneo.

Ahora bien, Derrida buscará desconstruir esa concepción de la identidad individual como resultado de una deci-

sión libre y soberana del sujeto. Esta deconstrucción de la soberanía humana supuestamente considerada como lo propio del hombre acontece muy temprano en el pensamiento derridiano. Nace al principio de los años de 1960, mientras que en estos mismos años ven el triunfo de un contexto filosófico y político que insiste y reconoce solamente las identidades políticas y culturales fuertes como lo fueron, por ejemplo, los nacionalismos, el marxismo, el liberalismo político y más ampliamente todas las filosofías que valoran la génesis libre y autónoma de la subjetividad. La tradición fenomenológica fue y sigue siendo una de las principales representantes de estas filosofías de la subjetividad. La estrategia derridiana que consiste durante estos años 60 y 70 pensar en contra de todas las tradiciones humanistas de la subjetividad, hizo correr el riesgo mayor a la deconstrucción de aparecer como un pensamiento anti-moderno al presentarse como caracterizado por un fuerte rechazo de todo compromiso político, mientras que el compromiso político fue siempre considerado como un elemento esencial del trabajo intelectual de los años 60 y 70.

Este riesgo innegable en la trayectoria derridiana lleva a decir al filósofo Jean-Luc Nancy que el supuesto rechazo del compromiso derridiano por el cual su pensamiento acontece en este mundo de las identidades fuertes, es en realidad un rodeo que le permite al filósofo pensar y crear nuevas formas de acción política e intelectual como también introducir la pluralidad y la desviación en el marco de los modelos filosóficos dominantes de tipo humanista. Escribe Nancy:

> *Hay, al contrario, que afirmar que lejos de retirarse prudentemente, en el sentido banal y prudente de la palabra, del compromiso político, Derrida percibía con fuerza y prudencia en el sentido fuerte de la palabra (...) la necesidad de despla-*

zar el compromiso en relación con sujeciones canónicas, es decir con sujeciones identitarias[17].

Entre estas múltiples «sujeciones identitarias» de las que Derrida quiere huir o liberarse, el humanismo es una de las más potentes, dado que se basa sobre la creencia en una soberanía puramente humana considerada como lo propio del hombre. No es que no exista algo llamado «soberanía humana», es que esta ideología no tiene la forma con la cual la humanidad la piensa, oponiendo desde su lado, así privilegiado, esta misma soberanía y del otro lado opuesto la vida del animal como desprovista de toda soberanía. Esta necesidad del desplazamiento en el pensamiento derridiano lleva a descentrar el concepto clave de soberanía con el fin de deconstruir no solamente las identidades de todo tipo que son inseparables de la idea de soberanía misma, pero también se trata al mismo tiempo de poder abrir el concepto de soberanía repensado a todos los vivientes, en un gesto ético y político de gran alcance.

En el fondo, no se trata de nada menos que de abrir el espacio del pensamiento como el de la política a vivientes diferentes, neutralizando todo riesgo de sujeción como cuando este último toma la forma del antropocentrismo y del antropologismo de manera más general. El antropologismo es la reducción del mundo al solo y único punto de vista humano. El problema del antropologismo es que no solamente él mismo fracasa en pensar que se puede leer e interpretar al mundo únicamente desde lo humano pero, está aún más en la incapacidad de entender lo no-humano. Su fracaso es doble porque privilegia la metafísica como filosofía de la presencia así del sujeto humano. Esta metafísica consiste siempre en excluir la animalidad de su pensamiento, tanto en su forma política

[17] Nancy, Jean-Luc (2014), *Derrida d'Alger*, Editorial Actes Sud.

como ética. En el marco de esta metafísica de la presencia a sí mismo del sujeto humano, la animalidad no puede pertenecer ni a la política ni a la ética, ambas profundamente relacionadas por el principio de lo propio del hombre que comparten.

Ahora bien, nos parece pertinente defender la hipótesis según la cual una de las razones por las cuales Derrida, desde el principio de su pensamiento, buscó esclarecer los puntos ciegos de la fenomenología husserliana como filosofía del «presente vivo» fundado sobre la conciencia del sujeto, fue motivada por el deseo de acabar con este antropologismo que reduce con violencia la vida a la sola vida humana sin tomar en cuenta la vida animal. Es precisamente en el libro póstumo de Derrida, *El animal que luego estoy si(guien)do* que encontramos la llave interpretativa de toda la filosofía animal derridiana, explicitada con una extrema claridad como si Derrida necesitara ayudar al lector a entender su itinerario tanto zootobiográfico como intelectual:

> *Ella (la cuestión del viviente y del viviente animal) habrá siempre sido para mí la más decisiva. La he tratado mil veces, sea de manera directa, sea de manera indirecta, a través la lectura de todos los filósofos que me interesaron, empezando por Husserl y el concepto de animal rationale, de vida o de instinto que se encuentra en el corazón de la fenomenología*[18].

Que Derrida haya tenido que esperar tanto tiempo antes de revelar explícitamente que fue la cuestión del viviente y del viviente animal la que sirve de hilo director a su pensamiento, indica evidentemente la prudencia de Derrida, pero sobretodo el peso del humanismo en el mundo intelectual en el que Derrida tuvo que entrar para producir su pensamiento filosófico. La deconstrucción derridiana empieza pues con una decons-

[18] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

trucción de la fenomenología y de uno de sus conceptos claves: el concepto de *animal rationale*. Este concepto pone en relación directa y de manera inseparable de un lado la animalidad del humano y por otro lado su racionalidad. Si el humano es un animal racional en el marco de la fenomenología husserliana, Derrida quiere entender desde el principio de su obra de que manera se cruzan «animalidad» y «racionalidad» humanas. Lo que interesa a Derrida en este concepto, es el antropologismo que contiene: el hecho de pensar la animalidad humana como racionalidad aparece como la justificación o más bien dicho la autojustificación de un propio del hombre que excluye a la animalidad no humana del mundo y así de la racionalidad. Esta racionalidad humana inscrita en una animalidad introduce al humano en el centro de la realidad de manera antropocéntrica, haciendo y revelando con el criterio de la razón la justificación implícita del antropocentrismo. Solo de esta manera se puede entender el proyecto deconstructivo derridiano hacia el humanismo fenomenológico.

La violencia de la ética humanista

Además, hay que insistir sobre el otro objetivo que da Derrida en relación con la fenomenología: deconstruir la ética fenomenológica de Lévinas.

Derrida dialoga con Lévinas de manera permanente a lo largo de su obra. Un ejemplo de este diálogo ininterrumpido entre ellos dos fue la publicación por Derrida de otro texto importante que nunca hasta ahora ha sido leído e interpretado desde una perspectiva de ética animal. Este texto llamado explícitamente «Violencia y metafísica» publicado en el año 1963, en plena juventud de Derrida, anuncia como ninguno el proyecto filosófico derridiano que consiste en deconstruir la ética humanista, dado que contiene muchas referencias a la cuestión animal que nunca han sido interpretadas como si

fueran secundarias para entender a Derrida. Queremos rectificar lo que es más que un error: una incomprensión profunda y grave del pensamiento derridiano. La críticas de Derrida dirigidas a Lévinas, empezadas en el 1963, continuarán hasta el final de la vida de Derrida, dado que en el libro póstumo *El animal que luego estoy si(gui)endo,* el pensamiento humanista de Lévinas sigue ocupando un lugar importante en el trabajo derridiano de deconstrucción.

Tomemos algunos ejemplos de las primeras formas de deconstrucción del humanismo de Lévinas por Derrida con el fin de entender cómo nace la deconstrucción y que críticas singulares e inéditas dirige al humanismo. No hay duda alguna para empezar que el diálogo entre estos dos gigantes de la ética que fueron Derrida y Lévinas, parece ser también un diálogo sobre la cuestión de la ética y de su posibilidad o no de abrirse al todo otro que es el animal no humano. Este diálogo del cual vamos a proponer algunos ejemplos claves, se puede entender como una confrontación de gran exigencia intelectual, a propósito de los límites de un humanismo ciego hacia lo no humano en general y lo animal en particular. Es este inmenso problema filosófico del que aún no hemos tomado la medida que Derrida quiere mostrarnos en su texto «Violencia y metafísica» cuando explica con claridad sobre uno de los mayores pensadores de la ética humanista, Lévinas, como metafísica y humanismo se alimentan el uno del otro contra lo animal:

> *Ahora bien, lo que nos propone Lévinas, es bien a la vez un humanismo y una metafísica. Se trata por la vía real de la ética de acceder al ser supremo, al verdaderamente ser como otro. Y ese ser es el hombre, determinado en su esencia de hombre, como rostro, a partir de su semejanza con Dios (...). El encuentro no es solamente un hecho antropológico. Es, absolutamente hablando, una relación con lo que está. Quizás el hombre solo es sustancia y es por eso que es rostro. Sin duda alguna, pero es la analogía del rostro con la cara de*

Dios quien, de la manera más clásica, distingue el hombre del animal y determina su sustancialidad[19].

«El otro se parece a Dios» escribe Derrida para mostrar que la ética de Lévinas al reconocer solamente un rostro al hombre como portador de «divinidad», sacrifica al animal considerándolo como un viviente sin rostro, es decir como un ser incapaz de expresar una forma cualquiera de divinidad. La crítica derridiana de la ética humanista de Lévinas está presente a lo largo del diálogo entre Derrida y Lévinas, hasta el final de la vida de Derrida, dado que muchos textos tardíos de la filosofía animal derridiana están guiados para seguir la deconstrucción del humanismo de Lévinas, de tal forma que podemos hablar de una profunda obsesión de Derrida por esta difícil cuestión de los límites de la ética humanista y de la violencia que concentra en ella. Esta falta de reconocimiento de la ética de Lévinas hacia el animal, identificada y analizada por Derrida, es una forma de exclusión e implica el acto que consiste en desapropiar al animal de todo rostro, es decir de toda subjetividad.

Deconstruir al humanismo es una de las misiones más complejas que se da en la deconstrucción derridiana y tiene importantes consecuencias sobre toda la conceptualidad con la que la filosofía piensa el mundo y lo real. Para Derrida, la energía dedicada a deconstruir el humanismo lo lleva a deconstruir el concepto mismo de sujeto humano, que fundamenta esta ética humanista como núcleo esencial del pensamiento de Lévinas, pero también a proponer lo que sería una ética no fundada sobre lo humano, como lo es la ética humanista, pero sobre la alteridad radical del animal:

[19] Derrida, Jacques (1989), «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en *La Escritura y la diferencia*, Editorial Trotta.

> *Ese sujeto de la ética, el rostro, sigue siendo fundamentalmente y solamente un rostro humano y fraterno (...). Se trata de meter el animal fuera de circuito de la ética. Si soy responsable del otro, y ante el otro, y en lugar del otro, para el otro, el animal no es aún más otro, más radicalmente otro, si se puede decir, que el otro en el cual reconozco mi hermano, que el otro en el cual identifico mi semejante o mi próximo ?*[20]

Se puede entonces de esta manera afirmar que, desde el principio hasta el final de su obra, lo que guía esta filosofía durante casi unos 50 años es la deconstrucción del humanismo como ninguna otra en la filosofía del siglo XX. Una deconstrucción del humanismo que no tiene sentido si se separa en su comprensión de la cuestión animal y del viviente animal. Ambas son radicalmente inseparables en realidad. Toda tradición del pensamiento atravesada por la deconstrucción se revela por poseer una estructura humanista que la deconstrucción intenta identificar. Tal nos aparece pues lo que llamamos la independencia filosófica de Derrida que se constituye a principio de los años 60, independencia no solamente como acabamos de verlo, con tradiciones intelectuales fuertes (la fenomenología de Husserl principalmente), no solamente en relación con la ética más elaborada y profunda del siglo XX (Lévinas). Pero también, de manera más política, nace progresivamente una independencia hacia todas las formas de sujeción de tipo biopolítico, para usar el concepto de Foucault, el cual será también deconstruido con profundidad por Derrida en los últimos años de su existencia.

Las formas de sometimiento de tipo biopolítico someten los vivientes humanos como animales a lo que se puede llamar

[20] Derrida, Jacques (1989), «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanual Lévinas», en *La Escritura y la diferencia*, Editorial Trotta.

«ley de identidad». La deconstrucción derridiana se da como objetivo hacer estallar la concepción dominante de la política que hace de la autosuficiencia del sujeto soberano la condición de acceso a la comunidad política. Si no se puede hablar *stricto sensu* de filosofía política en Derrida, el concepto mismo de filosofía política traduce en el fondo una idea antropocéntrica de comunidad política centrada solo en el sujeto humano (esto sería la biopolítica), existe en cambio en Derrida una «política de la filosofía» según la profunda expresión de Jean-Luc Nancy. Esta «política de la filosofía» ofrece la posibilidad de pensar la existencia política de todos los vivientes fuera de la idea de una comunidad antropocentrada y así cerrada sobre ella misma y sobre la violencia que secreta y produce.

La publicación en el año de 1967 de tres libros importantes (*la escritura y la diferencia*, *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*) invitan al lector a un verdadero «descentramiento», el cual busca deconstruir los tres principales pilares de la ética humanista: el antropologismo definido como una filosofía basada sobre la existencia del sujeto soberano; el antropocentrismo como visión ideológica del mundo que privilegia lo humano antes de todo lo que no es él, y por fin, la idea de comunidad, siempre pensada como humana por definición y centrada sobre una totalidad autónoma que se da a ella misma sus propias reglas de funcionamiento a través de los conceptos claves de identidad y de fraternidad también deconstruidos por Derrida. Su pensamiento se compromete en la deconstrucción del cemento metafísico de la comunidad humana, al privilegiar todo elemento que viene a cuestionar y desorientar la creencia en una comunidad humana cerrada y autónoma, que se piensa como alejada estructuralmente de todas las otras formas de vida.

En los últimos años de la vida de Derrida, es decir de los años 80 hasta su muerte en 2004, el pensamiento derridiano se animaliza aún más. De allí que su conceptualidad misma tome una dimensión radicalmente ética y política en los últimos libros. Pero esta misma conceptualidad no se puede entender si no tomamos en cuenta, como lo hemos hecho hasta ahora, otros elementos zootobiográficos. El más fundamental parece nombrarse la «extrañez del mundo» sentida por Derrida, «extrañez » que se vuelve cada vez más grande hasta, por ejemplo, traducirse por una nueva palabra, la cual traduce la abismal diferencia, en la recepción de su pensamiento, entre el mundo intelectual internacional de un lado y la escena académica francesa de otro lado. Esta diferencia se traduce pues por el uso cada vez más frecuente a partir de los 80 de la palabra polisémica «marrano».

Derrida se vuelve el marrano que siempre fue en realidad pero que nunca nombró así. «Marrano» es una palabra de origen española que constituye un insulto antisemita hacia los judíos españoles convertidos de fuerza al catolicismo bajo la Inquisición ejercida por la Iglesia católica y el Estado español a partir del siglo XVI. «Marrano» designa al judío español que vive entre dos mundos y dos culturas: la judía (secreta) y la católica (obligatoria). Pero hay que subrayar que esta palabra contiene otro sentido negativo relacionado con la animalidad, dado que hasta hoy en día el «marrano» designa también el ser al que se quiere animalizar y bestializar. Un «marrano» es un término que describe el puerco como animal de consumo alimentario.

Si Derrida reivindica el término «marrano» de tanta importancia en la historia y para él mismo, con sus dos sentidos, el judío excluido de la comunidad política tanto como el animal reificado, es porque tiene la impresión que su filosofía

misma siempre vivió entre dos mundos que su pensamiento intenta reunir a pesar de las diferencias que los separan: el mundo humano y el mundo animal. Dicho de otra manera, el marrano es el ser cuya vida solo puede ser vivida en el marco de un régimen de exterioridad. Lo que quiere decir que vivir para un marrano es sobrevivir, es decir existir a la vez dentro y fuera del mundo a pesar de la inexistencia de todo propio. El marrano Derrida nos invita a comprender que la «comunidad» a la que pertenece saca su único sentido ético en realidad de su capacidad de diferir de ella misma, en el sentido que no existe «comunidad» que no esté abierta sobre su afuera, es decir sobre el otro y sobre el todo otro que es un animal. Esta verdad explica por qué en los últimos libros publicados por Derrida se pone en marcha un pensamiento de la hospitalidad abierto a todos los vivientes : *Espectros de Marx* (1993), *Políticas de la amistad* (1994) y los últimos libros póstumos en los cuales la cuestión animal ocupa el primer lugar como lo fue siempre: *el animal que luego estoy si(gui)endo* (2006) y su último seminario llamado con una expresión explícita que resuma todo su pensamiento, *La bestia y el soberano* (2010 y 2011 respectivamente).

Si encontramos en estos libros una apertura considerable a la cuestión de la hospitalidad totalmente repensada, es el invento de nuevos conceptos relacionados todos con la cuestión animal que impresionan (carnofalogocentrismo, pharmakon, zoopolítica...), los cuales indican una radicalización del pensamiento animal de Derrida, dado que al final de su vida es a través el animal y su mirada que la idea misma de mundo común se ve interrogada y repensada con el solo objetivo de dar hospedaje a la alteridad del todo otro que es un animal, liberándonos definitivamente de la violencia de la ética humanista.

De la estupidez de la ética a la ética de la estupidez

La cobardía, la crueldad, la mezquindad, la estupidez no son simplemente potencias corporales, o hechos de carácter y de sociedad, pero estructuras del pensamiento como tal. El paisaje del trascendental se anima; se debe introducir en él el lugar del tirano, del esclavo y del imbécil, sin que el lugar le parezca al que ocupa el sitio, y sin que el trascendental sea jamás reproducido sobre las figuras empíricas que hace posible. Lo que nos impide hacer de la estupidez un problema trascendental, es siempre la creencia en los postulados de la Cogitatio: la estupidez solo puede ser una determinación empírica, relacionada con la psicología o la anécdota, peor aún, la polémica y los injurios ¿Quién tiene la culpa? ¿La culpa no la tiene antes que nadie la filosofía que se ha dejado convencer por el concepto de error?

Gilles Deleuze.

Si la ética en el sentido humanista de la palabra entretiene una relación íntima con la soberanía del sujeto humano como se acaba de analizar en el capítulo anterior que presenta la deconstrucción derridiana de la ética como el principio y el fin del proyecto derridiano, es muy probable que esta misma ética humanista gracias a su complicidad con la soberanía que la sostiene sea capaz de producir estupidez en un sentido no negativo de la palabra.

Deseamos dar en este capítulo un sentido totalmente nuevo e inédito a la estupidez. La estupidez producida por la ética humanista consiste en valorar lo propio del hombre, es decir su subjetividad y el «yo» del sujeto humano. Este «yo» es siempre un «yo» idealizado, presentado como autónomo y autocentrado alrededor del sujeto, a saber, un «yo soberano».

La estupidez de la ética consiste en hacer del «yo» el centro de toda realidad digna de consideración. La estupidez sería el poder que produce la existencia de un «yo» sin límites de manifestación y de acción sobre él mismo y la realidad que lo rodea. Dicho de otra manera no peyorativa, lo que hace existir y vivir el yo humano sería la estupidez misma de cada sujeto.

La estupidez sería de esta manera una fuerza incondicional, es decir algo como la condición trascendental de la soberanía humana y de la ética con la cual esta soberanía se traduce en la realidad y en el mundo de los vivientes. Pero tenemos que reconocer que es muy poco frecuente, así como muy contrario al sentido común, hacer de la estupidez algo tan fundamental en el viviente humano. Ahora bien, lo que Derrida quiere entender desde una ética no humanista es si hay estupidez también en la vida animal, lo que implicaría la existencia de soberanía, libertad y subjetividad en la animalidad, es decir, todo lo opuesto a lo que el pensamiento occidental supone desde el principio sobre la cuestión animal. Vamos a intentar entender esta apuesta derridiana que da lugar a nada menos que al pensamiento ético derridiano en su locura en general y en su deseo de deconstruir la ética humanista en particular. Si hablamos de apuesta es porque el lector se puede dar cuenta otra vez como Derrida se opone a las creencias que fundamentan el Occidente y sobre las que se basan todas las sociedades humanas sin ninguna excepción.

Una definición de la estupidez

Jacques Derrida habrá sido quizás el filósofo más animalista de la filosofía occidental y al mismo tiempo el más obsesionado, lo que quiere decir «estúpido» en su sentido literal de la palabra perteneciente al lenguaje ordinario. La pregunta clave que queremos hacernos consiste en saber qué relación existe entre el animalismo derridiano y su pasión por la estupidez: ¿por

qué es tan importante la estupidez para entender la cuestión animal en Derrida?

Es importante mencionar para empezar que en francés la palabra que se usa con más frecuencia para hablar de la estupidez de alguien es un término que hace directamente referencia al animal. Efectivamente, existen así dos palabras para expresar la estupidez en francés: el adjetivo «bête» («estúpido») y el sustantivo «bêtise» («estupidez»). Es también fundamental insistir sobre el hecho que interesa mucho a Derrida que las palabras francesas «bête» y «bêtise» no tienen verdaderamente traducción literal ni en español, ni en ningún otro idioma con este doble sentido de «tonto» y de «animal» a la vez y que la «bêtise» no tiene tampoco el sentido de bestialidad («bestialité»). En la palabra «bestialidad» existe la idea de crueldad que no se halla en la palabra «bêtise», es decir «estupidez».

Entre la estupidez y la bestialidad hay una diferencia semántica y filosófica bastante grande. Lo que apasiona a Derrida es la complicidad ontológica entre «estupidez» y «soberanía». Es la razón por la cual podemos afirmar que la estupidez habrá sido paradójicamente como una cuestión muy importante para este pensador mayor de la animalidad que es Derrida.

¿Por qué esta cuestión fue la clave de la deconstrucción derridiana del humanismo? Primero porque con la cuestión de la estupidez Derrida interroga lo que queda de humanismo en otro importante pensador de la cuestión animal Gilles Deleuze, como lo vamos a ver. En segundo lugar, esa cuestión permite a Derrida dedicarse a lo que siempre estuvo en el centro de su pensamiento: ¿qué es un yo? Así la cuestión de la estupidez constituye un medio por el cual entender la presencia del «yo» en el cuerpo de todo viviente. Si pues la cuestión de la estupidez ocupa un lugar tan central en Derrida, ¿no sería también porque el mismo ha aceptado su propia estupidez al desear introducir en su pensamiento como ningún otro

pensador, su propio «yo»? Pero para deconstruirlo, es decir sacrificarlo. Estamos frente a una apasionante paradoja: más «yo» para llegar al menos «yo» posible y así reinventarse desde y con la deconstrucción.

De ahí que la idea de la estupidez como objeto filosófico nuevo en el pensamiento haya sido la única y secreta fuerza tal vez de la deconstrucción, como nombre propio de esta filosofía animal de estilo particular y singular. Lo que queremos mostrar es que elaborar una filosofía en torno y sobre la estupidez no puede más que volver estúpida a la filosofía misma a la que se entrega, debido al inmenso poder de contaminación que conlleva toda estupidez. Es difícil resistirle, y la deconstrucción nunca ha buscado hacerlo, aún menos esconderlo; pero, al contrario, al interrogarse por y con ella, la misma deconstrucción personifica lo imposible en filosofía más que ninguna otra quizás.

Dado que todo empieza con el deseo derridiano de identificar lo que queda de humanismo en Deleuze, no podemos entender lo que nombramos la estupidez de la ética sin citar la definición filosófica de la estupidez que propone el gran teórico de ella que fue Deleuze para el cual existe lo que él llama un «fondo» que da forma a la estupidez según un proceso complejo. Deleuze nos explica lo siguiente para introducirnos en el problema filosófico de la estupidez:

> *Ahora bien, los animales son en cierto modo protegidos contra este fondo, por sus formas explícitas. No es el caso para el «yo» y el «mi», minados por los campos de individuación que trabajan al «yo», sin defensa contra una subida del fondo que le ofrece un espejo deforme o deformante, y donde todas las formas ahora pensadas se disuelven. La estupidez no es el fondo ni el individuo, más bien esa relación donde la individuación hace subir el fondo sin poder darle forma (el fondo sube a través del «yo», penetrando en lo más profundo en la*

posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no reconocido de toda recognición)[1].

Lo más esencial aquí es que para Deleuze los animales no pueden dejar subir en ellos este fondo que permite a la estupidez expresarse. El fondo del que habla Deleuze corresponde a una dimensión del ser hacia la cual no hay acceso directo: es la zona de los deseos y de las pasiones. La estupidez aparece así como un proceso complejo que se produce cuando el yo hace subir el fondo del ser sin ninguna posibilidad de autocontrol. Este fondo una vez llegado por y a través del «yo» del sujeto se presenta hasta en el pensamiento sin que el «yo» pueda reconocerlo explícitamente: el «yo» no sabe cómo esta estupidez ha podido llegar hasta él.

Es decir que sin una instancia llamada «yo», la estupidez sería imposible porque depende de la existencia del «yo» es decir de la subjetividad: cuanto más subjetividad, más estupidez puede acontecer. Por ello, querer huir de la estupidez no es la estupidez misma en el fondo ¿Esta estupidez no representa lo propio de la filosofía. No obstante, resultaría inútil servirse de estas palabras para investirlas de un sentido general e incluso universal. No hay filosofía ni pensamiento sin estupidez, solamente filosofías y pensamientos que juegan con la estupidez o se ríen de ella. Quizás solo hay una certeza al respecto: la estupidez habría sido desde siempre pensada como el enemigo de la filosofía, dado que ha sido siempre analizada como el mayor obstáculo para el pensamiento, como aquello que debe ser superado para poder pensar. Dicho de otro modo, ella no sería la condición para el pensamiento, más aún, sería aquello que debe ser eliminado para que el pensamiento pueda producirse, acontecer y devenir posible.

[1] Deleuze, Gilles (2013), *Diferencia y repetición*, Editorial Amorrortu.

El enemigo principal de la filosofía sería, pues, la estupidez. Animadversión extendida aún más por la animalidad que está presente en el nombre mismo de la estupidez, que en francés se dice «bêtise» y que contiene una referencia directa y explícita a la animalidad a través la palabra «animal» que contiene. Si es cierto que Derrida piensa la cuestión de la estupidez a partir y con el idioma francés, particular y singular como cada idioma de la tierra, su filosofía no puede en nada reducirse completamente a su lengua de origen y pretendemos que su ética es universal.

Ahora bien, veamos porque la cuestión de la estupidez es tan fundamental para Derrida y para entender la violencia de la ética humanista. En primer lugar, Derrida se opone al sentido común filosófico según el cual la estupidez sería el enemigo por eliminar. Quizás la estupidez no constituye el fin de la filosofía, pero su principio puede hablarnos de algo incluso más grande: su condición trascendental en el sentido que la deconstrucción del humanismo tal como Derrida la produce lo lleva a replantear la filosofía y el humanismo a partir y con la estupidez. Hay que reconocer que esta nueva mirada sobre la estupidez y su rol denegado pero clave en el pensamiento en general y el pensamiento filosófico en particular lo debemos principalmente a Deleuze. Es Deleuze, con su tesis revolucionaria según la cual la estupidez constituye en realidad la verdadera condición del pensamiento, quien ha rehabilitado y legitimado, como ningún pensador antes, a la estupidez como cuestión filosófica en su entereza. Y lo que interesa a Derrida es precisamente la idea de que esta rehabilitación está totalmente relacionada con la cuestión animal. Sin embargo, a pesar de que con Deleuze y Derrida tengamos quizás los más importantes pensadores de la cuestión animal del siglo XX, ambos no tienen la misma estrategia a propósito de la cuestión animal, ni a propósito de la estupidez como condición denegada del pensamiento.

¿Qué dice exactamente Deleuze sobre la estupidez y porque nos parece importante hablar de ello en un libro dedicado a la ética? Este tiene que ser nuestro único, pero difícil problema. Escuchemos a Deleuze explicarnos porque la estupidez tiene que hacerse la cuestión importante del pensamiento para entender cómo viven y piensan los vivientes humanos:

> *Habría bastado con que la filosofía retomara este problema [de la estupidez] con sus propias maneras y con la modestia necesaria, considerando que la estupidez no es nunca la del otro, sino el objeto de una cuestión propiamente trascendental: como la estupidez es posible (y no el error)*[2].

Deleuze quiere decir que la gran cuestión de la filosofía es la estupidez, en el sentido en que la labor de la filosofía es comprender porque hay estupidez en la humanidad pero no en la animalidad. Ya no se trata saber porque existe el error, problema probablemente falso, sino cómo es posible la estupidez. Aquella debe ser la cuestión trascendental de la filosofía, saber no solamente porque existe la estupidez pero también porque es inseparable de la vida del viviente humano, de nuestra vida concreta de cada día, porque ella es consustancial. Dicho de otro modo y con toda su radicalidad, pensar es querer saber porque la estupidez es la condición transcendental de lo humano. ¡No hay humanidad sin estupidez, como tampoco estupidez sin humanidad!

Deleuze ha hecho de la estupidez una cuestión filosófica mayor al hacer de ella una de las condiciones del pensamiento humano y de todo lo que permite, a saber la ética. Pero la instalación de este gesto «deconstructor» e «hipercrítico» de Deleuze en el pensamiento filosófico, habrá reservado su potencia indiscutible y sublime únicamente a la humanidad, considerada por Deleuze como única especie poseedora del

[2] Deleuze, Gilles, (2013), *Diferencia y repetición,* Editorial Amorrortu.

privilegio de la estupidez con relación a la animalidad. Nosotros creemos que otra deconstrucción debe seguir y ser aún más radical. Derrida nos permite investir la cuestión de la estupidez a partir de su tropismo animalista tan profundo, para deconstruir nada menos que la idea misma de un privilegio humano de la estupidez. En otras palabras, vamos a mostrar etapa por etapa que es precisamente la cuestión de la estupidez, la que nos puede ofrecer la posibilidad como muy pocas quizás (la de la bestialidad juega un papel comparable) de iluminar los desafíos éticos de la deconstrucción en estrecha relación con la estupidez abierta sobre la cuestión animal. ¿Por qué es tan importante para alguien como Derrida que la estupidez se vuelva propiedad de todo viviente, más allá de la oposición, quizá la más tonta que pueda existir, entre humanidad y animalidad? ¿Esta democratización de la estupidez, de desafíos éticos y políticos considerables, no podría bien constituir lo propio de la deconstrucción derridiana como ética que reúne todas las especies vivientes, es decir como ética transespecífica? ¿No consiste esta ética ni humanista ni anti-humanista, pero libre de todo antropocentrismo, en una larga y densa meditación de 50 años sobre el reconocimiento de la estupidez como partición democrática entre vivientes humanos y no humanos? Responder a estas tremendas preguntas es intentar introducirnos en los «fundamentos» de un pensamiento que no solo intenta deconstruir todo fundamento humanista, pero hasta la idea misma de fundamento atravesada, ella también, por espectros animales.

La estupidez arrebatada a los animales

Uno de los mayores problemas que enfrenta la deconstrucción cuando busca «apropiarse» de la estupidez, es el hecho que la palabra «bête» en francés, con su doble sentido de «animal» y de «estúpido», plantea el problema de sustraer injustamente

y de manera violenta la estupidez a los animales, a saber, su derecho a la estupidez como libertad fundamental de poder actuar sobre sí mismos y con ellos mismos. Como lo dice con mucha claridad Derrida para resumir el problema que nace ante todo en el lenguaje ordinario:

Nunca (...) se diría de un animal que es estúpido[3].

Efectivamente, el termino polisémico «bête» en cuestión concentra toda la crítica deconstructiva que Derrida dirige a la cuestión animal, en tanto que incapaz de tomar en cuenta una estupidez animal como forma particular y singular de libertad. Si la estupidez humana, en el marco teórico e interpretativo de Deleuze, traduce la existencia de un «yo» es decir de un sujeto que decide más o menos de manera libre dejar expresar en él una subjetividad hasta que esta lo invada completamente y lo rebase en un cierto modo, pues es incontestable que exista una correlación fuerte entre estupidez y libertad. Es este sentido que contiene la palabra «bête» (adjetivo) cuando alguien dice a una persona: «eres bête», «eres estúpido». Esta frase pronunciada por un sujeto hacia otro sujeto reconoce en el fondo una libertad a la persona a pesar de que al mismo tiempo lo compare a un animal, una «bête» pero en nada en el sentido de «bestia». Ello quiere decir que cuando la palabra «bête» se aplica a un humano se produce mecánicamente como un reconocimiento de su subjetividad y de su libertad como sujeto. Es decir que el adjetivo «bête» contiene a la vez el insulto (lo relacionado con lo animal de forma negativa) pero también el reconocimiento de su libertad. Pero cuando se aplica esta misma palabra al animal, «bête» pierde su significado de estúpido, considerando al animal simplemente como un animal,

[3] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

es decir un ser nunca pensado desde un principio de libertad ni de subjetividad. Es este enigma del lenguaje ordinario que quiere esclarecer Derrida.

El lenguaje humano con este ejemplo desanimaliza la palabra «bête» para humanizarla pero al mismo tiempo esta misma palabra no se abre a la alteridad del animal, ya que a este último no se le pueden reconocer las dos dimensiones de la palabra aplicada al sujeto humano: animalidad y libertad. Los animales no tienen el derecho como los humanos a la estupidez. Si se considera, como Derrida lo piensa, que los animales tienen también un derecho a una forma determinada de libertad, entonces se hace necesario reconocerles de manera igualitaria un derecho a la estupidez, que sea como un «derecho natural» a partir del cual ponerlo en relación con un «derecho positivo». Derecho natural y derecho positivo deben cruzarse y no oponerse a pesar de sus límites respectivos. Son inseparables el uno del otro. No se puede comprender esta obsesión derridiana por esta apuesta en vista de una estupidez animal si se desconoce que la deconstrucción ha sido siempre pensada como deconstrucción de lo (supuesto) propio del hombre y como pensamiento sobre la animalidad cuando este toma la forma inédita de una apertura al radicalmente otro que es todo animal.

Pero para llegar a esta deconstrucción de lo propio del hombre, deconstrucción infinita en realidad, es necesario entender como el discurso humano consiste en apropiarse lo animal, es decir en devorarlo. La palabra polisémica «bête» en francés, todo como «bêtise» que no tienen traducción en ningún idioma del mundo, a pesar de que «estúpido» pueda aproximarse a su significado idiomático, esta palabra «bête» juega un papel central en el pensamiento derridiano con el fin de revelar el principio antropocéntrico que rige y dirige el «*logos*» humano con profundidad:

> *El atributo «estúpido» no parece referirse más que a una persona (y no a un animal, a un animal como estúpido), pero hay casos en que el atributo «estúpido» no conviene a nadie y se refiere de manera anónima a la llegada de lo que sucede, al caso o al acontecimiento. Este atributo, el uso de este atributo, en una lengua parece ya muy un-heimlich, uncanny, a la vez extraño y familiar, extrañadamente familiar o familiarmente extraño*[4].

Resulta efectivamente extraño constatar que cuando la lengua francesa utiliza la palabra «bête» en sentido propio, el animal mismo desaparece del lenguaje para que el humano pueda apropiarse de la palabra, dado que esta apropiación solo conota la idea de persona, de persona humana para utilizar una tautología, es decir un ser viviente que tiene subjetiviad y reflexividad como conciencia de sí mismo. Ser «estúpido» en el lenguaje humano toma su sentido muy paradójicamente del hecho de haberse liberado de toda referencia a la animalidad.

Pero este proceso de alejamiento de lo animal que le otorga al mismo tiempo un sentido antropomórfico a un término animal («bête» o «bêtise»), antropomorfismo centrado sobre la subjetividad de la persona humana y todo lo que ello implica, este proceso aquí ilustrado y experimentado en la lengua francesa, ¿No es en realidad un proceso universal presente en todo idioma?¿ No pasa lo mismo en la lengua española con la palabra «bestia» cuyo uso da también la impresión de que no se aplica a lo animal pero solo a lo humano? ¿Si en el lenguaje humano no tiene sentido hablar, en una perspectiva derridiana, de un «animal estúpido», tiene sentido hablar de una «bestia bestia»? Dicho de otra manera ¿el lenguaje humano cuando se apropia de un término perteneciente al mundo animal revela un principio clave de su funcionamiento, el cual

[4] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

consiste de manera quizás universal en sobrevalorar lo humano y subvalorar lo animal? Además, como lo explica Derrida en la cita, no solo el lenguaje humano hace desaparecer el animal del mundo para hacer solo existir la persona, pero también da lugar al más grande anonimato, como si todo lo que el hombre comprende por «bête» se sustrayera mecánica y automáticamente de toda referencia a la animalidad. Como si el lenguaje humano constituyera una máquina a desanimalizar lo humano para consolidar entre la persona y el animal una diferencia abismal o, según la expresión de Derrida, una «frontera infranqueable».

La consecuencia de esta operación de desanimalización del lenguaje humano concierne también a la ética. En efecto, el uso de «bête» al permitir describir lo que acontece, si da lugar a una estupidez intrínseca del acontecimiento que se produce sin saber porque se produce, haciendo de todo evento un hecho en el cual la libertad juega un rol clave, lejos de todo determinismo, excluye al mismo tiempo lo animal de todo acontecimiento, de toda llegada, es decir de la idea misma de acontecimiento, solo reservado con este significado antropocéntrico a lo humano propiamente dicho. Dicho de otra manera, el concepto de acontecimiento, visto desde la posibilidad según la cual un evento podría implicar animalidad, sería absurdo desde el punto de vista lógico como ético. La llegada del otro, en el sentido de encuentro, del todo otro que es el animal, no puede en consecuencia entrar en la categoría del acontecimiento que queda reservada a lo humano puro. Es lo que nos dice la deconstrucción de la palabra «bête», la cual nos aparece ahora como un término bastante estúpido en el fondo ya que se cierra a lo animal y a su llegada. El lenguaje ordinario deconstruido a través del uso de esta pequeña palabra «bête» nos revela toda su violencia ordinaria denegada por este mismo lenguaje ordinario. He aquí la primera etapa de la deconstrucción derridiana de la estupidez, la cual nos permite,

más allá del lenguaje ordinario deconstruido, aprender a pensar en conjunto el acontecimiento y la animalidad, lo que no hemos aprendido a hacer hasta hoy.

Este aprendizaje se debe hacer a la vez contra el lenguaje humano pero al mismo tiempo con él, a la condición que este lenguaje se abra a lo que la ética derridiana nombra «más de una lengua» como posibilidad de hospitalidad abierta a la diferencia:

> *La hospitalidad supone a la vez a la vez el llamado o el llamamiento del nombre propio en su pura posibilidad (es a ti, ti mismo que digo «ven», «entra», «si»), y el borramiento del mismo nombre propio («ven», «si», «entra» quien seas y sean cuales sean tu nombre, tu lengua, tu sexo, tu especie, que seas humano, animal o divino)*[5].

No damos cuenta que la estupidez no es una cuestión filosófica relevante del conocimiento, pero tampoco una categoría del pensamiento, lo que la acercaría aún demasiado del error.

¿Qué es entonces la estupidez desde el punto de vista filosófico para la deconstrucción? ¿Una categoría fundamental de la realidad misma si entendemos correctamente a Derrida? ¿Qué queremos decir al afirmar que la estupidez es una categoría de la realidad misma? ¿En qué medida esta extraña pregunta está directamente relacionada con la cuestión del lenguaje en el cual la ética humanista, la sola que exista realmente, se expresa?

La explicación sería la siguiente en toda su radicalidad filosófica a la que invita Derrida: hay que pasar por la categoría de la estupidez para entrar en contacto con la realidad que, siempre antropocentrada a causa del lenguaje, ya no debe someterse al clásico régimen de la verdad y de la falsedad, sino

[5] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

que pertenece a un nuevo régimen, a lo que, con Derrida podemos llamar, el «pensamiento libre» o, dicho con más rigor según los términos de Derrida, al régimen de lo que él llama «la libertad pensada y pensante». La estupidez no se puede entender fuera pues de esta «libertad pensada y pensante». Ello quiere decir que la estupidez es en realidad un pensamiento, en el sentido que toda forma de estupidez, la del viviente humano y la del animal según Derrida, es pensante, es decir que constituye el proceso por el cual el sujeto, tanto humano como animal, dispone de la capacidad de pensar y de conocer todo lo que está en relación con este mismo sujeto. Dicho de otra manera, es a través de la estupidez del viviente, de su propia estupidez como forma de su pensamiento, que este puede ejercer su libertad y al mismo tiempo disponer de una conciencia.

La estupidez se vuelve así la condición radical de la libertad como de la consciencia en todo viviente. El humanismo se fundamenta precisamente sobre lo contrario al decir que la libertad y la consciencia permiten luchar contra la estupidez. El giro derridiano hace implosionar esta forma de humanismo al defender la tesis según la cual, es la estupidez que permite a la consciencia acontecer como consciencia tanto en la vida humana como animal. El pensamiento está de esta manera totalmente inscrito en el cuerpo sin ninguna jerarquía ontológica ni antropocéntrica.

De allí que sea la estupidez también «pensada» como autopercepción del sujeto, no directamente con él mismo, pero con su propia estupidez vivida. Derrida analiza, tratando de definir el sentido totalmente nuevo y subversivo dado por Deleuze a la estupidez, este sentido inédito que revela a su vez el pensamiento en cada viviente, pero un pensamiento además que adquiere su forma en la libertad humana según Deleuze. Estupidez, pensamiento, libertad y humanidad serían por lo tanto inseparables: tal es la revolución provocada por la perspectiva deleuziana frente a los ojos admirativos de Derrida,

quién ha comprendido esta revolución intelectual que consiste en hacer de la estupidez la aliada crítica de la filosofía y da así la bienvenida, como se debe, a este acontecimiento filosófico y ético. Para que la estupidez pueda existir en nosotros hace falta algo como la libertad. No puede existir la estupidez como cuestión trascendental sin libertad humana.

Ahora bien, es precisamente esta tesis de Deleuze que Derrida quiere deconstruir también porque da lugar a lo que podría llamarse un propio del hombre, a saber una especificidad que distinguiría a la humanidad de la animalidad de acuerdo con un supuesto límite único e indivisible:

> *En el fondo lo que nos dicen Lacan y Deleuze sobre la brutalidad y la estupidez (trascendental) es que están reservadas al hombre, que son lo propio del hombre, que los animales son incapaces de ellas, que no se puede calificar de bruta o estúpida (...) a animales que no tienen relación con la ley, que no podrían ser crueles ni responsables, es decir libres y soberanos*[6].

La estupidez trascendental seria para Deleuze lo verdaderamente propio del hombre, en la medida en que esta implica la existencia de una humanidad que dispone de un acceso privilegiado a su libertad y, por tanto, a su soberanía como condiciones trascendentales de esta pertenencia de los hombres a la humanidad. Si a partir de Deleuze, se puede decir, para esclarecer su pensamiento, que la estupidez trascendental es el poder del humano que revela verdaderamente el «fondo» a partir del cual la libertad de la humanidad se constituye, se produce y se inventa en propio del hombre, entonces con Derrida, tenemos otra configuración filosófica y ética: la estupidez es el poder del viviente, o de la vida misma que revela, más bien, una interrogación en virtud de la cual poner en duda la oposi-

[6] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

ción entre humanidad y animalidad. Para resumir y así poder entender la singularidad de la posición derridiana al respecto, podemos formular que la estupidez es un suplemento que se otorga la vida propia del sujeto y que le permitiría iluminar, dar sentido y forma a todo concepto, hasta incluso el de ética.

La deconstrucción derridiana sería, por tanto, una filosofía que buscaría, en primera instancia, reconocer la estupidez trascendental deleuziana con el fin de hacer de esta la condición del reconocimiento de la libertad animal. La estupidez derridiana es aquella que, como en Deleuze, corresponde al estatuto de categoría filosófica, pero a una categoría que sería confrontada y rastreada en la cuestión animal como un cuestionamiento filosófico mayor. Este último tendría el objetivo de poder incluir la cuestión de la libertad animal en una filosofía animal totalmente renovada alrededor del concepto inédito de libertad animal. Con esta confrontación, es decir con esta inscripción de la estupidez como categoría esencial en la cuestión animal, Derrida quiere mostrar que la estupidez no es una categoría de pensamiento como las demás, ya que está contaminada por la animalidad misma que ella reprime. Decir que la estupidez humana está contaminada por la animalidad consiste en sostener que en realidad no puede existir como tal una definición de la estupidez, dado que la estupidez es antes de todo una «experiencia» que será vivida por cada sujeto siempre en una situación particular y en un contexto cultural delimitado.

No puede existir definición de la estupidez porque esta experiencia vivida que cada sujeto hace de sí mismo y con sí mismo, llamada «estupidez», es más un «sentimiento de estupidez» propio a cada ser inscrito en su propio mundo, «sentimiento de estupidez» cuyo significado para un sujeto depende totalmente de la forma de vida en la cual será vivida esta experiencia que implica siempre por definición un sujeto, un sentimiento, un cuerpo y un contexto, elementos siempre situa-

dos que no pueden claramente y explícitamente someterse a la objetividad de una categoría llamada «estupidez». Si la estupidez es una categoría del pensamiento, ella no se reduce a un dimensión puramente intelectual, porque implica algo más complejo aún que el *logos*: la relación del sujeto con sí mismo y la auto-percepción de su propio cuerpo como experiencia vivida.

Dicho de otra manera, la categoría de «estupidez» no tiene traducción explicita en un pensamiento, dado que es una experiencia que va más allá de su dimensión propiamente intelectual o discursiva. Con y a través de la estupidez, todo sujeto se da cuenta de la distancia que existe entre él y el mismo, es decir entre su pensamiento y su cuerpo, esta distancia es la relación que cada sujeto tiene con el mismo. Es lo que se llama ipseidad. De allí otra idea importante en subrayar para entender la importancia de la estupidez en la filosofía animal derridiana A causa de esta cierta oscuridad de la experiencia de la estupidez, el sujeto está en relación con su propia animalidad como dimensión esencial de su propio sí. ¿No sería la estupidez repensada de esta manera algo más incierto y complejo que una categoría, a saber, una especie de intuición[7] que da su existencia a todas las otras categorías del pensamiento, más allá de la división artificial entre humano y animal? ¿No sería con la estupidez que se vive algo tan importante que se podría llamar «animalidad» del viviente, y a partir de la cual todo la experiencia se hace posible?

> *Si hay una categoría de la estupidez, es una categoría cuyo sentido no se deja determinar, en cualquier caso, no como un sentido «como tal» cuya idealidad conceptual se deja traducir, es decir, por poco que sea, distinguir del cuerpo pragmático e*

[7] La intuición, en cuanto posibilidad de aperturar toda forma de pensamiento, capacidad irracional y contemplativa que proviene del «fondo», desde lo más profundo de nuestra animalidad. (PZ)

idiomático en sus apariciones (...). Por lo tanto, la estupidez no es una categoría entre otras, o bien es una categoría trans-categorial[8].

Decir que la estupidez es una categoría trans-categorial, a saber, una categoría que atraviesa y así trasciende todas las otras, podría decir algo cuyas consecuencias están muy lejos de haber sido extraídas hasta ahora de la ética derridiana. ¿Cuáles consecuencias? La tesis de una estupidez como «categoría trans» podría permitir comprender no solamente como la estupidez es posible en el hombre, sino de manera más fundamental, como ella trasciende las categorías mismas de humanidad y de animalidad para dar lugar a un pensamiento inédito de la vida y del viviente, pensamiento que se podría calificar ahora de trans-específico. Esta interpretación nuestra, apoyada sobre una lectura personal de Derrida, podría ayudarnos a renovar el concepto mismo de «antiespecismo» hacia un nuevo significado basado sobre la común pertenencia de los vivientes humanos y animales a una comunidad política y moral aún por venir pero que fue intuida y pensada por Derrida.

La libertad robada a los animales

La primera consecuencia está vinculada al hecho de que la estupidez es una categoría que sobrepasa y, en el fondo, da su unidad a todas las demás. Lo importante en la perspectiva derridiana es subrayar la idea según la cual la estupidez va a jugar un rol clave porque permite poner en cuestión la oposición entre humanidad y animalidad sobre la que se basa la ética humanista. Ello quiere decir que en Derrida la estupidez es verdaderamente lo que puede deconstruir al humanismo

[8] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano,* Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

considerado como creencia centrada sobre la existencia de «propios del hombre». De allí, el hecho de que con la cuestión de la estupidez, Derrida busca conmocionar de forma sustancial la cuestión de lo propio del hombre como lo que pone en juego de manera fundamental a la libertad humana. Si la estupidez no puede definirse realmente en relación con un sentido bien delimitado, o más bien dicho si su único sentido explícito depende de lo que podríamos llamar una forma de vida siempre particular y singular, entonces con la estupidez nos encontramos ante la posibilidad de cuestionar otra importante oposición que respalda el dualismo entre humanidad y animalidad: la oposición entre respuesta (como propio de la humanidad) y reacción (como propio de la animalidad). Derrida nos enseña que lo que fundamenta la ética humanista en realidad se construye sobre la diferencia entre estas dos categorías, que sirven para pensar éticamente tanto la humanidad como la animalidad:

> *Un sentido cuya idealidad esta enlazada, determina un lenguaje que participa tanto de la reacción (...) como de la respuesta. Si el sentido permanece ligado a una situación determinada, a una pragmática guerrera o polémica, por ejemplo, a un compromiso o a una inversión vital (...) a una relación de fuerza, pues bien la distinción entre reacción y respuesta (...) pierde su rigor y su decidibilidad*[9].

El sentido de la palabra «estupidez», al estar determinado por un uso «polémico» incluso «guerrero», puede que lo que pone en juego de manera performativa pertenezca más a la reacción, es decir a lo que Derrida llama «la inversión vital», por consiguiente puede que su sentido esté relacionado con una forma de animalidad presente en el acto mismo de hablar. Una tal

[9] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

animalidad presente en el lenguaje humano no se debe entender como un determinismo biológico, sino como una fuerza vital en relación con pulsiones cuya lógica aproxima la vida humana a una vida animal, de tal modo que ya no se podrían oponer dos formas de vida encarnadas o en la respuesta, o en la reacción. La ética derridiana busca hacer implosionar las categorías de reacción y de respuesta. La deconstrucción de la palabra «estupidez» tiene así una intención subversiva que caracteriza la manera de pensar de la deconstrucción. Se trata de hacer perder su violencia al dualismo respuesta versus reacción y a todos los prejuicios humanistas que este dualismo implica en cuanto a la cuestión de la animalidad.

El mito de la modernidad política en el que vivimos consiste en pensar que la respuesta es el «ethos» que permite a la humanidad acceder al reino de la responsabilidad moral mientras que la reacción sería el mecanismo fundamental propio a toda vida animal y así la categoría fundamental de toda ontología animal. Por ontología animal, entendemos el hecho que nuestra relación con lo animal esta siempre bajo la mediación de una concepción mecánica del ser animal. No puede existir relación directa desde el punto de vista del pensamiento entre un humano y un animal dado que toda relación depende estructuralmente de la existencia de categorías y de subcategorías como las que Derrida intenta deconstruir. La «estupidez» es una de estas categorías fundadoras de las relaciones zooanthropológicas. En el marco de esta ontología animal dentro de la cual el humano piensa lo animal y vive la animalidad que es siempre la del otro, existe una imagen del animal cuya vida está sometida a un mecanismo fisicalista contrario a la idea de una libertad animal digna de la humanidad. Este mito antropocéntrico como base de toda ética humanista está explícitamente deconstruido por Derrida y la idea misma de ética animal solo puede nacer de la destrucción de la dominación de este mito mortífero.

Sin embargo, nos advierte Derrida, es quizá el lenguaje humano, el mismo en realidad, que se encarna en una vida animal, aproximando así la vida animal a una forma de soberanía encarnada que nunca es reconocida a la animalidad y esto, de manera paradójica, ya que la estupidez sería lo propio único de lo humano en relación con lo animal. Se podría, así mismo, decir a la deconstrucción que la estupidez misma como privilegio de lo humano no tendría sentido sino para justificar el fenómeno de la domesticación de la bestia, dado que esta da la impresión que nunca pudo realizarse más que a partir de este supuesto privilegio humanista. Los animales domesticados serían hechos rehenes de la estupidez humana como productora de su soberanía. Es, en efecto, a partir del concepto de soberanía y de su gran proximidad con el de animalidad que hay que pensar la cuestión animal. Derrida define lo que entiende por soberanía de la manera siguiente:

> *La soberanía siendo, antes mismo de definir, políticamente, la esencia o la vocación o la reivindicación de un soberano o de un Estado-nación o de un pueblo, la definición misma de la persona jurídica, como persona libre y responsable, capaz de decir o de implicar «yo», de plantearse como «yo»*[10].

La idea de soberanía implica la existencia de un sujeto libre, responsable y poseedor de una subjetividad. Es en consecuencia también a partir de la soberanía que se crean los valores humanos y humanistas que este mismo concepto de soberanía hace nacer, a saber, autonomía, autodeterminación y emancipación. Dicho de otra manera, la invención del sujeto humano se produce siempre a partir de la soberanía, la cual se caracteriza desde su principio por su profunda proximidad con la de animalidad, dado que en realidad el sujeto humano

[10] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

piensa su existencia como libertad, la cual se construye en oposición absoluta con la animalidad pensada, ella, según el modo exclusivo de la no-libertad, es decir de la reactividad mecánica. En otras palabras, para que el sujeto humano pudiese auto-constituirse en sujeto soberano detentor de libertad, lo que lo distingue y lo separa de la animalidad, fue necesario que él adoptara como contra-modelo absoluto el del animal domesticado y por tanto esclavo, en nombre de esta soberanía, a la vez real y simbólica, pensada e imaginada como supuestamente ser lo propio del hombre. La profundidad de la estupidez consiste en creer que el ser viviente llamado «animal» es un ser desprovisto de toda forma de soberanía y, por consiguiente, de estupidez.

La segunda consecuencia de esta deconstrucción de la estupidez tiene efectos muy radicales sobre la actividad filosófica misma y sobre su rol en la deconstrucción: dado que lo cuasi-trascendental que es la estupidez, como lo hemos visto anteriormente, es también la cuasi-categoría que permite pensar la vida misma (en el sentido que no se puede realmente pensar la vida fuera de la estupidez y fuera de su estupidez, tal es el aporte derridiano mayor a la cuestión del viviente), la deconstrucción no puede más que dejarse contaminar por esta «estupidez trascendental» pero no a la manera de Deleuze, el cual permanece aún en la lógica antropocéntrica de «lo propio del hombre». Al contrario, lo que alimenta el pensamiento derridiano aparece como un trabajo sobre lo trascendental mismo, ya que lo que busca es poder inventar un nuevo concepto de propio y de propriedad: es decir un propio de lo viviente más allá de la dualidad humanista entre humanidad y animalidad. Hacer justicia a la estupidez lleva a reconocer que esta estupidez podría compartir más de una analogía con la deconstrucción derridiana, a partir del momento en que lo que atrae y en realidad fascina esta última es el «no-saber» explícito, discursivo y racional que lleva consigo la estupidez.

¿En qué medida es este «no-saber» lo trascendental de la deconstrucción, es decir la condición de su proyecto ético?

Es efectivamente compartiendo con ella esta imposibilidad fundamental de poder determinarse y de armarse en saber maestro de sí mismo, y así poner en cuestión de manera radical la determinación dicotómica entre humanidad y animalidad, que inventa sus armas críticas, en vista del levantamiento que tiene lugar cuando la estupidez no está sometida a la fuerza de su lógica mortífera. La estupidez como realidad incapaz de determinarse como saber es el modelo real de toda deconstrucción porque vive de este no-saber de sí mismo. Es paradójicamente el único cuasi-trascendental susceptible de servir de modelo a la deconstrucción como ética cuando esta se enfrenta a la «presencia» de la estupidez en todo viviente y que sobrepasa las fronteras entre humanidad y animalidad.

La estupidez quiere difuminar estas fronteras desplazándolas fuera del lugar en el que la humanidad las ha instalado violentamente según sus propios intereses. Jamás sabremos realmente lo que quiere decir «estupidez trascendental» en el lenguaje humano ni lo que es esta misma «estupidez» supuesta ser lo propio del hombre. Nunca podremos obtener de ella algún saber y estaremos siempre condenados a vivir dentro de ese no-saber, porque la estupidez humana, de forma humanista, ha reprimido la animalidad en ella. Esta ausencia de animalidad reprimida, tanto en el lenguaje como en el pensamiento, esta denegación de la estupidez hacia la animalidad, es en el fondo una ausencia de tipo espectral. Una ausencia espectral que juega un papel fundamental en la lengua, dado que hace existir en la lengua humana la imposibilidad del saber, como saber imposible a causa precisamente de esta exclusión originaria de lo animal. Derrida nos enseña que una palabra tan inocente como «bête» en francés, que se traduce impuramente y pobremente por «estupidez», constituye como la prueba de la represión de la animalidad por el humanismo. Al reprimir

violentamente en ella toda referencia a lo animal, al desanimalizar su «sentido», esta misma palabra pierde toda posibilidad de sentido definible y toda posibilidad de saber expresable. Esta negatividad es como la demostración que el lenguaje humano reprime de manera invisible lo animal en él y así fuera de él al mismo tiempo, como lo hemos visto también en la genealogía de la palabra «ética», como lo vemos aquí con la palabra «estupidez» o «estúpido» y como se podría reconocer sin dificultad con todas las palabras de origen animal que el lenguaje humano se ha apropiado para sacrificar la animalidad que contiene. Derrida nos permite pensar este no-saber de la palabra «bête» por ejemplo como en realidad el saber verdadero porque reprimido y que no puede mostrarse realmente fuera del ejercicio de la deconstrucción. Es a partir de lo reprimido que la verdad puede acontecer :

> *Lo que hago con ese no-saber al que apuesto, ese no saber lo que se dice o se quiere decir o «hacer decir» o «hacer», cuando se dice en francés, «estúpido», hago de ese no-saber o de la impureza, del no-rigor, del inacabamiento esencial de ese saber, de esa ciencia y de esa consciencia, el axioma, el primer motor, el espíritu o la inspiración, la razón de ser del seminario que nos reúne aquí, el no-saber acerca de lo que «estúpido» quiere decir, hace decir o hace diciendo*[11].

El seminario del que habla en esta cita Derrida fue el último de su vida y lo dedicó, en toda lógica, completamente a la cuestión animal. Unas casi 1000 páginas publicadas de manera póstuma en las que su ética no-humanista toma su forma definitiva probablemente. No es en nada sorprendente aunque paradójico que al finalizar su pensamiento sobre la animalidad Derrida haga el elogio del no-saber que se concentra, por

[11] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

ejemplo, en la palabra «bêtise», es decir «estupidez». El término «estúpido», «bête» en francés, es portador en sí y revelador de un no-saber que fascina a Derrida porque es a partir de ese no-saber solo que se puede deconstruir todo saber que pretende encerrar el animal en él. Pero, lo más importante es subrayar que el lenguaje humano aquí deconstruido en el marco de lo que Derrida siempre llamo el «logocentrismo» como privilegio que se otorga la humanidad, «logocentrismo» que consiste en valorar el lenguaje, la palabra y la razón, es decir todo lo que aparentemente y supuestamente distingue la humanidad de la animalidad (privilegio concentrado en la palabra griega *logos*), este «logocentrismo» contiene en su núcleo un no-saber esencial que relativiza profundamente este privilegio racional del hombre pensado como propio de la humanidad.

El termino «estúpido» como portador y revelador de este no-saber ofrece la posibilidad de deconstruir justamente el saber que fundamenta la ética humanista. Pero este mismo saber humanista pretende al mismo tiempo definir la animalidad aunque sea en su ausencia. Este no-saber liberado por Derrida según un proceso complejo que estamos siguiendo, es liberador de libertad para los humanos y los animales, dado que produce efectos muy potentes hasta quizás más que el saber racional. Este no-saber es quizás el único saber digno de su nombre para la deconstrucción cuando ella se da como finalidad deshacer el inmenso poder, indivisible e incondicional, resultante de la creencia en lo propio del hombre. La deconstrucción podría, por consiguiente, definirse toda paradójicamente como un no-saber radical que tomaría y extraería de la cuasi categoría de «estupidez» de deconstruir todo saber absoluto que pretendiera querer definir las categorías metafísicas, es decir humanistas de humanidad y animalidad y sobre todo la violencia que ellas implican en realidad. Eso sería el «devenir animal» de la deconstrucción, que se deja contaminar por esa «estupidez trascendental» como no-saber susceptible de

producir una ética abierta a la animalidad y a la llegada de los animales en una ética nueva: una ética transespecífica como reunión de las especies más allá del mortífero dualismo que opone siempre humanidad y animalidad.

Digamos lo siguiente a pesar de la carga provocadora que contiene: para un pensamiento tan extraño y tan poco común como la deconstrucción, tan alejado del sentido común, tal vez no haya verdaderamente ética aparte de ese no-saber cómo apertura al otro, al radicalmente otro que es todo animal, al que no accedo más que por el intermedio paradójicamente de ese no-saber contenido en esas microscópicas palabras que son «estúpido» y «estupidez» como concentrado de la violencia humanista invisible.

La tercera consecuencia lógica nos lleva a subrayar algo aún más importante pero que queda poco pensado: lo estúpido de la definición y de toda definición arrebatada por la estupidez, como si toda definición fuese firma de la estupidez. Definir es siempre dejarse atravesar por una forma de estupidez:

> *Se trataría de definir la estupidez abismándonos en una locura de la definición misma. En el fondo, radicalizando las intenciones, yo diría que la definición, allí donde se detiene, en S es P, en el artículo definido mismo, El o La es siempre estúpida, una definición de la estupidez. La estupidez define tanto como es definida (...). La categoría es estúpida (...). La categoría es una firma de la estupidez*[12].

Un lenguaje humano que dedica tanto tiempo para definir lo que encierra tiene que provenir de la estupidez misma. O más bien dicho: es la estupidez en persona la que posibilita o da lugar a toda definición en el lenguaje humano, a partir del momento en que esta va a imponer un límite a lo que no pue-

[12] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

de ni limitarse ni delimitarse según un supuesto sentido escondido en la palabra humana. Este proceso digno de una «teología negativa» esta ampliado aún más por el hecho de que la estupidez es ese término que contiene en francés, reprimiéndolo, la palabra «animal» (diferente de la palabra «bestia»), sin que pueda aplicarse al animal de manera muy paradójica, incluso que excluye toda animalidad del dominio de la estupidez como perteneciente a lo propio del hombre. Para Derrida, un término como «estupidez» que desde su origen ha excluido de su campo de aplicación la vida animal no humana, no puede más que generar una violencia que alimenta toda labor de definición. A partir del momento en que toda categoría del hablar y del pensar humanos es producida bajo el yugo de la estupidez como concepto que ha excluido lo animal, entonces esta misma estupidez va a contaminar todas las demás categorías que sirven a dar sentido o más bien dicho el sentido y que permiten interpretar la realidad según un proceso de contaminación casi biológico y farmacológico, tal como se ha puesto de relieve en la deconstrucción a través del concepto de *farmakon.* Por ello, es la totalidad del lenguaje que se basa sobre este proceso viral, lo que permite instaurar una división entre humanidad y animalidad, como si la estupidez como concepto que reprime su animalidad originaria atravesara todos los demás conceptos que producen esta división originaria. Como si la estupidez, en tanto que definición siempre excluyente, actuara con la mayor rigurosidad en el dominio que ella reprime permanentemente, el de la animalidad. Lo cual deja abierta la posibilidad de incluir los conceptos filosóficos fundadores del humanismo que operan de este modo, y por esta razón, abrir y abrirse a la cuestión animal ya que son estos conceptos los que han definido demasiado rápido las ideas que no pueden ni querían reconocer la estupidez a los animales, conceptos humanistas como los de responsabilidad,

libertad y quizás la idea misma de democracia, es decir todo lo que da lugar al humanismo político.

Todo ello lleva a una cuarta consecuencia relacionada con la cuestión política. Derrida la elabora de la siguiente manera:

> *¿Por qué la cuestión del animal reclama con tanta regularidad respuestas fabulosas y conceptos del tipo como si, cuasi conceptos?*[13]

Una de las principales propuestas presentadas por Derrida es que el concepto clave de la política moderna, el que hace verdaderamente la política de manera performativa al producirla, en todas las partes del mundo sin excepción alguna, es el de soberanía. Toda soberanía está en realidad contaminada por la animalidad. Es justamente toda la conceptualización tanto política como ética que se encuentra implicada e infectada por la animalidad reprimida y suplementaria y, por consiguiente, toda la cadena conceptual que permite hacer existir la creencia en un propio del hombre que excluye el animal de toda comunidad moral y política. Pero esta exclusión se realiza bajo una forma paradójica, cercana a una lógica espectral de tipo inconsciente. En consecuencia, si dominan los «conceptos del tipo como si», si además estos «cuasi-conceptos» constituyen el marco teórico en el cual se piensa la cuestión animal, ello se debe a una característica puesta a la luz por Derrida: la profunda proximidad tanto ontológica como política entre la soberanía y la estupidez.

Esto equivale a decir que todo concepto humano, destacando el privilegio de la soberanía, está marcado por lo que se puede llamar un «sesgo»: ese es el caso paradigmático de la «estupidez» cuya invención depende de la cuestión animal y de

[13] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

los prejuicios anti-animalistas que están al origen de su invención. La soberanía tiene que ver directamente con la estupidez, porque no puede existir la soberanía, cualquiera que sea su forma, fuera de la estupidez y, por tanto, puede ser pensada como el otro nombre secreto de la soberanía. Todo soberano es en realidad estúpido («bête»), se otorga el derecho supremo de ser estúpido para existir como soberano y la política podría bien interpretarse y entenderse en el fondo como el arte mayor de la estupidez cuando se encarna en la soberanía, sea la del Estado, de la nación, del pueblo o de todo sujeto humano. La soberanía del pueblo sería la última gran estupidez del hombre, para el hombre o mejor dicho la última estupidez del humanismo político.

Es toda esa conceptualización política a la base de todas nuestras instituciones, es que el pensamiento derridiano intenta deconstruir cuando estas instituciones no son otra cosa que un conjunto imaginario y simbólico al que el humanismo ha dado los nombres de pueblo y de comunidad humana, desde el humanismo griego de Aristóteles hasta el humanismo judío de Lévinas, pasando por el humanismo cristiano de Descartes. Todos los humanismos son hermanos en estupidez.

La política denegada a los animales

Pensar la estupidez, es decir la «bêtise» más allá de la oposición entre humanidad y animalidad para hacer implosionar la estupidez como «propio del hombre»: he aquí en que consiste el pensamiento animalista y antiespecista de Derrida que no puede y no podrá jamás calificarse ni de humanista ni de antihumanista. ¿Pero sobre qué principio se basa fundamentalmente el rechazo derridiano tanto del humanismo como del anti-humanismo? ¿En qué consiste para Derrida la estupidez? ¿Se puede osar proponer una definición de la estupidez ahora que Derrida nos ha convencido que toda definición no puede

ser la estupidez misma, o más bien dicho la estupidez encarnada en el lenguaje humano? ¿No sería la estupidez el nombre secreto de la vida misma?

Seamos estúpidos gracias a Derrida y propongamos su definición de la estupidez para entender de qué manera la estupidez no puede ser otra cosa que la base misma sobre la que se fundamenta toda ética:

> *La estupidez, lo propio del hombre, a menos que sea (...) lo propio de lo propio, sin más, lo propio que se apropia de sí mismo, lo propio que se pone a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, autopuesto, la apropiación o el fantasma de lo propio en todo lugar donde se produce o donde acontece, y se presenta y se erige, el hombre no siendo más que un testigo entre otros, aunque el hombre sea, como por definicion, un testigo elocuente y parlanchin, el testigo por definición el mas parlante de la estupidez autoproclamada, autoerigida, el único viviente sin duda quien anticipa la reivindicación armada, sindicada incluso, de un sindicato que no sería otro que la cultura filosófica, incluso la cultura sin más*[14].

El humanismo se comporta como un sindicato armado para reivindicar su propio «propio» y la ética humanista sería como el órgano central de este sindicato. Dicho de manera menos provocadora, hay estupidez en cualquier viviente animal, por consiguiente, sobre todo cuando esta estupidez se comprende como «propio de lo propio». En esta expresión de apariencia tautológica toma forma la idea que la estupidez no tiene necesidad de establecerse en un sujeto para existir, ya que existe antes de cualquier subjetividad, sea esta humana o animal. La subjetividad no es más que un efecto de poder y más exactamente un efecto del poder soberano. La estupidez existe solo

[14]Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

en sí misma y, si se puede decir así, para ella misma. Su sentido es el de existir desde y para su propia autonomía. Esta autonomía de la estupidez es de por si una redundancia desde el momento en que el *autos* (el «si») es lo que vive para repetirse y se repite para vivir en la estupidez de manera autoreferencial. Dicho de otra manera, la estupidez es repetición mecánica de sí misma como creadora de subjetividad. Para que la estupidez pueda tomar una forma política, son necesarias instituciones sociales que contribuyan a producir subjetividad y dicho de manera más adecuada, soberanía.

Ahora bien, resulta que las únicas instituciones políticas capaces de producir esta soberanía de la que hablamos están bajo el poder de la intervención de la humanidad que hasta ahora no ha tomado en cuenta las formas animales de subjetividad. No hay reconocimiento de la estupidez soberana de los animales como poder de manifestación de la auto-afección del animal, a saber, de la auto-percepción que siente el viviente de su propia existencia. La tragedia de la humanidad es que se encuentra desde siempre en la incapacidad de reconocer un «si» propio al animal. Lo cual es «lógico» si se puede decir y se explica bien en el marco de la filosofía política de Derrida que es fundamentalmente una zoopolítica. Si un tal reconocimiento hubiera tenido lugar, si la humanidad hubiera considerado la posibilidad de otras formas animales de soberanía en relación directa con la estupidez, las grandes instituciones que contribuyen a las creencias de la humanidad (Estado de derecho, soberanía política, ley, derechos humanos...) no existirían bajo las formas humanistas con las que se presentan hoy.

En otras palabras, lo que Derrida llama la zoopolítica, para distinguirla de la biopolítica que queda un concepto humanista en el fondo, zoopolítica que se transforma en el pensamiento derridiano en «zooantropolítica», corresponde a la existencia de instituciones propiamente humanas, que producen ideología humanista y que excluyen cualquier otra forma

de soberanía no humana y, por tanto, la estupidez animal como forma última y suprema de la subjetividad. Lo que implica decir que nuestras instituciones políticas son por naturaleza sacrificiales, como lo vamos a explicar en la tercera parte del libro dedicada al estudio de lo que llamamos la «ética carnívora» tal como Derrida la deconstruye. La distribución de soberanía entre seres vivientes humanos y seres vivientes animales es el fondo de la cuestión animal desde siempre. Pero esta misma distribución debería pasar por lo que Derrida llama «transferencias de soberanía» que son formas de «transferencias de estupidez» como reconocimiento del fantasma de lo propio como definición de todo viviente. La distribución política de la soberanía será una partición política de libertad. Ello implica que lo que llamamos democracia no puede más que abrirse a la estupidez de toda vida animal porque su propia lógica es de poder inscribir en ella misma la alteridad radical de toda vida animal. La democracia animal por venir será, pues, una partición de soberanía siempre amenazada por el riesgo permanente de la estupidez, la cual se puede comparar a una forma política de auto-inmunidad como patología creada al interior mismo del cuerpo político. Es la auto-inmunidad la firma profunda de nuestras instituciones, dado que producen a la vez el remedio y el veneno inseparablemente a causa de las relaciones que entretienen con lo animal. Pero no es sino a condición de tomar en cuenta la soberanía animal que la palabra democracia cobrará legitimidad y sentido y nos alejará un poco de la estupidez humana que consiste en pensar que es ella sola lo propio del hombre. ¡Ilusión mortífera que la crisis sanitaria que vive en estos momentos la humanidad sin excepción se demuestra de manera obvia y trágica a la vez!

Conclusión

Auto-inmunidad y estupidez son inseparables en Derrida para pensar la política y, en la deconstrucción, la partición política entre vivientes humanos y vivientes animales. La deconstrucción está loca y apasionada por esta igualdad democrática ahora que sabemos que no podemos pasarnos de la estupidez de los vivientes. Este es el gran acontecimiento que sea realmente digno del concepto de acontecimiento como apertura a la estupidez del todo otro que es lo que Derrida llama «el animote» («l'animot»), concepto creado por Derrida para indicar que no existe algo que se podría llamar «el animal», que es necesario introducir siempre en la animalidad la pluralidad de los vivientes. «El animote» derridiano constituye una última manera de deconstruir la estupidez humana cuando esta busca, como lo hizo desde el principio, a crear la categoría de «animalidad» para poder oponerse a ella en realidad. No hay más que singularidad en la vida de todo viviente y esta misma singularidad, desde una perspectiva ética que rebasa las fronteras de las especies sin caer en una indiferenciación igualmente mortífera, es la única manera de acabar con la oposición entre humanidad y animalidad que forma el núcleo mismo de la ética humanista.

–III–

La ética «carnívora» como esencia de lo ético y de lo político

El «sacrificio» en griego proviene de la noción de «fumigación», grasa que se quema, exhalación de las carnes que se asan, humo que se eleva y sube en ofrenda a los dioses.

Emile Benveniste.

En la filosofía de Derrida, existe un concepto que no ha sido nunca el objeto de una interpretación digna de este nombre. Es el concepto impronunciable de «carnofalogocentrismo». Quien se ha atrevido a escribir sobre este concepto que aparece de un punto de vista exterior como bastante esotérico. ¿Por qué este concepto oscuro no ha sido objeto de la atención critica que merecería? ¿Cuáles son los desafíos políticos y éticos para nosotros frente a un tal concepto que constituye quizás la clave de lo que significa deconstrucción de la política, o más bien dicho de la zoopolítica? ¿Tenemos que reconocer que se halla en este concepto una dificultad intrínseca, debida al hecho que concentra en él tres ideas claves de la filosofía animal derridiana en su profunda coherencia: «logocentrismo», «falogocentrismo» y pues «carnofalogocentrismo». Tres ideas que nos permiten profundizar nuestra tesis interpretativa un poco más y según la cual existe una relación íntima entre ellas y lo que llamamos la «ética carnívora». Nuestra tesis en su radicalidad será la siguiente: la «ética carnívora» es constitutiva de todas las estructuras políticas de nuestro mundo.

La fuerza del carnofalogocentrismo consiste en permitirnos pensar la ética humanista desde lo que Derrida llama el «sacrificio carnívoro», otro concepto suyo de gran importancia.

El «sacrificio carnívoro» es mucho más que un concepto en realidad. Corresponde a lo que el socio-lingüista Emile Benveniste describe como una «institución indo-europea». Esta «institución» consiste en matar y comer al animal a través del sacrificio de su vida. Este proceso universal en toda la humanidad sin excepción no ha cesado y no puede cesar por el momento. Pocos pensadores lo han analizado bajo el ángulo del «sacrificio carnívoro». Lo fundamental para nosotros es decir que esta institución se encuentra al origen de la humanidad al mismo tiempo que al principio de su ética. De suerte que nos permitimos nombrarla, con el apoyo de Derrida, «ética carnívora». Es incontestable que Derrida no fue el primer pensador en ver las profundas relaciones que existen entre el sacrificio carnívoro y la ética humanista. Como ejemplo paradigmático, el fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud dedicó libros importantes para entender el significado profundo de la cuestión del sacrificio, pero a partir de otra perspectiva teórica llamada psicoanálisis de la cultura. Su libro *Tótem y tabú* ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento de Derrida, como lo vamos a explicitar.

Intentemos explicar la primacía del sacrificio carnívoro para Derrida a partir del concepto de carnofalogocentrismo de tan grande importancia. La originalidad del concepto de «carnofalogocentrismo» se basa sobre el hecho de que toma en cuenta lo que en lo real hace sistema, o más bien dicho es sistemático en tanto que reúne varias dimensiones de la experiencia. Es lo que en otros términos se llama hoy la «interseccionalidad», a saber, el hecho que los problemas presentan relaciones entre ellos pero que son o invisibilidades o denegadas. La pretensión del «carnofalogocentrismo» es querer visibilizar lo escondido. De allí que su fuerza sea la de permitirnos pensar lo directamente relacionado con la cuestión animal, es decir lo que se llama la «dominación masculina» por el intermedio del sacrificio carnívoro. Se trata de nunca separar estas

dos cuestiones pensadas con frecuencia de manera divergente: la cuestión animal y la femenina. Tal nos aparece la importancia del carnofalogocentrismo que hay que inscribir, si queremos seriamente entenderlo, en el proyecto global de la deconstrucción que consiste en una deconstrucción de lo propio del hombre. Tenemos que subrayar una vez más que esta inmensa cuestión de lo propio del hombre no ha podido pensarse en la tradición filosófica occidental sin que se establezca y se ponga en relación con la cuestión animal. Es esa correspondencia entre lo propio del hombre, la cuestión animal y la cuestión femenina el problema que nos gustaría esclarecer por fin y explicitar en relación con la teoría del sacrificio que se encuentra en el corazón mismo del pensamiento derridiano.

Nos parece sorprendente sin embargo que hasta ahora no se haya pensado la obra de Derrida como una filosofía del viviente humano, ni aún menos como del viviente animal. A saber, como una reflexión preocupada por el devenir del viviente animal frente al poder político, es decir soberano, que este poder soberano se encarne en el soberano o un sujeto humano cuando esta encarnación toma la forma política de la soberanía del pueblo, tal como se ha formado últimamente en el estado moderno de tipo democrático en el cual vivimos. Lo que lleva a decir que esta filosofía derridiana del viviente animal es más exactamente una deconstrucción no solamente de lo que el hombre hace al animal y con el animal pero también, punto ciego de la mayoría de las lecturas actuales sobre Derrida, de lo que el animal y distintos animales hacen al hombre como sujeto de sexo masculino. En otras palabras, la deconstrucción es una de las más vertiginosas tentativas en la historia de la cultura occidental para deconstruir el sacrificio carnívoro, es decir la devoración del animal ejercida tanto por la soberanía como por el sujeto masculino. Una pregunta radical que nos gustaría hacer consiste en preguntarnos si no es esta misma devoración carnívora el fundamento mismo de la ética humanista.

Una definición del carnofalogocentrismo

Es con el animal que efectivamente el sacrificio reviste formas inéditas, singulares y trágicas de gran importancia en la invención del Occidente y de sus valores éticos como políticos. Derrida nos introduce de la manera siguiente en la cuestión del sacrificio y nos invita al mismo tiempo a hacer el esfuerzo de entender el concepto estratégico de carnofalogentrismo para describir el humanismo contemporáneo:

> *Es para nombrar esta escena sacrificial que he hablado, en otro lugar, como de un único fenómeno y de una única ley, de una sola prevalencia, de un carnofalogocentrismo (...). Si la deconstrucción del logocentrismo ha tenido, todo necesariamente, que desplegarse a través de los años en deconstrucción del falogocentrismo, y después del carnofalogocentrismo, la sustitución toda inicial del concepto de huella o de marca a los conceptos de palabra, de signo o de significado era ante todo destinada, y de manera deliberada, a pasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el gramo, la huella, la diferencia, concierne de manera diferenciada todos los vivientes, todas las relaciones del viviente a lo no-viviente*[1].

No deberíamos nunca poder separar, cuando se pretende entender la deconstrucción derridiana, esta «escena sacrificial» y el carnofalogocentrismo como posibilidad de pensar juntas la cuestión animal y la cuestión femenina. Es este el desafío al que nos enfrenta Derrida y su deconstrucción de la ética.

El concepto de carnofalogocentrismo no describe en realidad una idea o una abstracción como un lector podría pensarlo. Es todo lo contrario en el fondo. Primero porque pretende poner a la luz un fenómeno muy común, es decir

[1] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

vivido desde el sentido común, y también ordinario, a saber, el hecho masivo y nunca interrogado como tal del sacrificio de la vida animal cometido por el humano cuando pone fin a la vida animal a través una serie de acciones de muerte, cuya finalidad consiste en ingerir y comer el animal. No existe un acontecimiento más real que el que pretende identificar y entender el concepto de carnofalogocentrismo. ¿No sería este acontecimiento sacrificial la realidad misma o lo real mismo? ¿La realidad del sentido común absoluto?

Analicemos lo que busca decirnos este concepto que se basa sobre dos nociones: el logocentrismo, del cual hemos propuesto una interpretación en el capítulo anterior, y el falogocentrismo. Estos dos conceptos indican el hecho que el Occidente reconoce un privilegio absoluto tanto a la razón (el logos) como a la figura del padre. El logos es el padre. Pero, y eso es lo interesante y nuevo con Derrida, el prefijo «carno» otorga una orientación profundamente inédita no solo al logos y a la figura del padre, pero a la relación entre ambas de un lado y de otro lado la «carne animal» que hace de lo animal un ser destinado al sacrificio. ¿Cómo entender este cruce entre la razón, la dominación masculina y la carne animal? ¿Lo que hace inseparables cuestión animal y cuestión femenina solo se puede explicar, una vez más, por la importancia reconocida por Derrida a la soberanía?

En la medida en que el concepto de carnofalogocentrismo es uno de los más políticos de Derrida, nos orienta hacia la idea según la cual el poder político solo puede encarnarse en el hombre de sexo masculino, quien se ha atribuido también el logos, a saber, la razón así como el poder de vida y de muerte sobre lo animal. La soberanía humana se manifiesta cuando está encarnada por un hombre de sexo masculino cuya supuesta razón le sirve de regla para ejercer su poder a la vez sobre lo animal y lo femenino. No hay hasta ahora otra posibilidad de soberanía, nos dice Derrida. Esto sería una primera

definición comprensible del carnofalogentrismo aunque estemos aún lejos de su contenido más radical.

Si intentamos describir con más rigor lo que busca decir y hacer el carnofalogocentrismo, debemos distinguir dos actos fundamentales de la vida humana que muy pocos pensadores introdujeron como Derrida en el centro del pensamiento. Estos dos actos claves son matar al animal de un lado y comérselo de otro lado. Es muy interesante, por ejemplo, saber que el verbo en español «matar», que vamos a utilizar mucho en este capítulo, entretiene una relación directa con la cuestión del sacrificio. Es lo que nos explica Emile Benveniste:

> *En la terminología latina del «sacrificio», aquí tenemos un término limitado al latín, pero que tiene que constituir el resto de una formación pre-dialectal: el verbo mactare, cuyo sentido más frecuente en la época clásica es «sacrificar un animal» (...). Mactare se debe considerar como el verbo denominativo de mactu (...). Los Latinos explican mactus por «magisauctus». Lo que hay que retener de esta interpretación, es menos su forma literal, insostenible, que la noción que atestigua así la persistencia, la de un aumento, de un reforzamiento del dios, obtenido por el medio del sacrificio que lo alimenta (...). Los usos más antiguos, tal mactaredeumextis, llevan el nombre de dios al acusativo y el nombre del sacrificio al instrumental. Es pues hacer el dios más grande, exaltarlo y al mismo tiempo reforzarlo gracias a la ofrenda. Después, por un cambio de construcción análoga al que se conoce en sacrare, se ha establecido la expresión mactareuictimam, «ofrecer en sacrificio una víctima». De allí mactare «dar la muerte», conservado por el español matar «quitar la vida»*[2].

El verbo español «matar» contiene toda la memoria ininterrumpida de la historia del sacrificio en Occidente. Es como si

[2] Benveniste, Emile, (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

Derrida se acordara de esa memoria sacrificial del lenguaje humano, dado que nos enseña que al matar al animal para comerlo a través del sacrificio carnívoro cuya expresión adquiere un sentido riguroso, gracias a esta doble estructura que hace que la muerte del animal se acompaña de su ingestión alimentaria. Derrida nos explica al mismo tiempo, que al sacrificar la vida animal para hacer efectivo el sacrificio carnívoro, el hombre de sexo masculino afirma y fortalece su poder sobre el animal y la mujer. Ello implica que es por el intermedio de esta institución sacrificial, o más bien dicho, es bajo el pretexto del sacrificio carnívoro que la dominación masculina ejerce su poder sobre la mujer. No hay ningún sentido, en esta perspectiva derridiana, en pensar de manera separada el poder político de fuente masculina y patriarcal, la violencia carnívora que se ejerce sobre el cuerpo del animal y la dominación masculina que se dirige también contra el cuerpo de la mujer a través de esta violencia carnívora. El sacrificio carnívoro es una institución política y social de primera importancia, cuya finalidad primera es la consolidación o el reforzamiento de la violencia contra el animal y la mujer, ambos reducidos a su animalidad bajo esta ley del sacrificio carnívoro. El problema fundamental es que esta institución «total» es invisibilidad y podemos interrogarnos sobre el deseo de la humanidad en visibilizarla, dado los abismos que existen entre su existencia milenaria y su normalización en la ética humanista de un lado y por otro lado la posibilidad de distanciarse de su potencia cultural.

¿Qué quiere decir deconstruir el sacrificio carnívoro?

Sin embargo tenemos que confesar que nos parece sorprendente que Derrida se apoye sobre la expresión de «sacrificio carnívoro» en su pensamiento en la medida en que esta increíble noción, inventada por Derrida a lo largo de su vida,

tiene una fuerte dimensión religiosa a través el concepto de «sacrificio», connotación que ha perdido una parte fundamental de su significado en el mundo secularizado en el cual vivimos. A pesar de que persistan creencias religiosas centradas sobre el sacrificio pero de tipo simbólico como el cristianismo. ¿Por qué Derrida utiliza un concepto religioso, el «sacrificio», para hablar de una institución que aparentemente da la impresión de haber perdido su dimensión religiosa?

En realidad, una de las tesis presentes en Derrida consiste en sostener que la secularización sigue entreteniendo relaciones íntimas con lo religioso y por consiguiente con lo sagrado. Dicho de otra manera, la modernidad no ha acabado en realidad con lo religioso cuya presencia se ha evidentemente transformado o alterado, hasta en las relaciones que humanos y animales comparten. En la última entrevista que Derrida nos ofreció antes de morir, intenta explicitar por última vez la importancia del sacrificio para entender lo que hacemos con los animales. Expone así el estado definitivo de su teoría del sacrificio. Su explicación es la tragedia misma a la que es necesario enfrentarnos. Este texto inédito nunca publicado hasta ahora en libro, solo en una revista, tiene una importancia fundamental, como nos gustaría mostrarlo, ya que aparece como la llave explicativa del pensamiento animal derridiano en su profunda radicalidad:

> *Cuando hablo de lo animal en general, y hablo mucho de ello porque la relación entre el viviente humano y el viviente animal, tanto como el hecho de que los hombres matan y comen animales, son para mí una importante cuestión, hago la hipótesis que no se trata solamente de una necesidad de proteínas, pero que hay en ello un valor sacrificial. Después, se puede claro racionalizar, pero no se me podrá nunca convencer que el hombre tiene la necesidad de comer carne. Se puede reconocer, mismo a través los mataderos industriales hoy y las formas de crianza modernas, posmodernas, una institución*

> *sacrificial deteriorada y transformada. Y en este sacrificio, se come al otro; se come a sí mismo como viviente al comer el otro. Se mata a sí mismo. Se mata al viviente con crueldad y por consiguiente con mala consciencia (...). Y existe también en el sacrificio de Abraham una cierta lógica del sacrificio carnívoro. No solamente porque está dispuesto a matar su propia carne, lo que ama más en el mismo, el hijo de su carne, y del cual hacer el duelo, pero también porque Dios envía el ángel que indica a Abraham el carnero como posibilidad de la sustitución, es decir la condición de posibilidad del sacrificio. Existe siempre sustitución en el sacrificio. En el sacrificio de Abraham como en el sacrificio carnívoro, se sustituye alguien a sí mismo y se implica así una potente estructura de la cual el sacrificio carnívoro saca todo su sentido*[3].

Este increíble texto de Derrida es una entrevista titulada «La melancolía de Abraham» y concentra toda la teoría derridiana del sacrificio.

¿En qué consiste esta teoría del sacrificio? Se trata de poner de relieve varios elementos esenciales que permiten dar visibilidad al sacrificio carnívoro que presenta en su centro la muerte dada al animal como un acto que tiene un valor sacrificial, el cual sigue presente en los «mataderos industriales» como institución sacrificial deteriorada y transformada.

¿Qué es el sacrificio carnívoro en el fondo según Derrida y porque juega un rol tan importante para la humanidad? Se puede responder a estas tremendas preguntas según varios niveles de respuesta, dado la importancia cultural del sacrificio en el mundo actual a pesar de su invisibilidad como tal.

Primero, es una estructura en la cual el sujeto humano realiza el fantasma que consiste en matarse y comerse. Lo que quiere decir en toda su monstruosidad que gracias al sacrificio carnívoro el hombre se da la muerte y se devora de manera

[3] Derrida, Jacques (2012), «La mélancolie d'Abraham», Revista *Les Temps modernes*, Editions Gallimard.

simbólica para satisfacer un fantasma inconsciente. Pero se trata en este sacrificio de una estructura dividida: por un lado, estamos frente a un auto-sacrificio simbólico de muerte del propio sujeto que se da la muerte sin dársela y, por otro lado, frente a un sacrificio real de muerte, es decir un sacrificio material que se traduce por la muerte y la ingestión del animal. Esto sería la estructura profunda del sacrificio carnívoro en la que vive la humanidad desde siglos sin que intervenga ningún cambio histórico fundamental desde el nacimiento de la humanidad. La propuesta de Derrida consiste en hacer de esta estructura sacrificial una institución «total» que permite al sujeto matarse y comerse simbólicamente pasando de esta manera de una muerte simbólica (la suya) a una muerte real (la del animal). Es decir que el sacrificio carnívoro es la institución que ofrece al hombre el poder de crear ética a partir y gracias a la muerte del animal: una creación de ética por sustitución del hombre por el animal. No hay producción de «ética» humana fuera de esta estructura sacrificial en realidad.

Ética y carne entretienen relaciones de las más íntimas y cómplices para dar lugar a una ética en la cual la muerte del animal sirve de mediación para que la humanidad pueda ofrecerse el poder supremo de inventarse por la muerte.

Sigmund Freud también consideró la importancia del sacrificio carnívoro en su propia teoría del sacrificio, explicada en su obra *Tótem y tabú* (1913). ¿Cuál es la estructura de la teoría freudiana del sacrificio? Apoyándose sobre conocimientos antropológicos y clínicos, su teoría se basa sobre la idea de un secreto presente en el inconsciente de la humanidad, secreto que atraviesa toda su historia: la invención de la humanidad por el crimen, o más bien dicho, por el crimen del padre. En su modelo teórico, Freud cuenta que los hermanos se juntaron para desapropiar el padre de la horda primitiva de su dominación sobre las mujeres. Lo mataron y se lo comieron para identificarse con él. El crimen y el canibalismo fueron

probablemente los motores centrales de la historia de la humanidad. Ello quiere decir que el hombre siente un profundo sentimiento de culpabilidad directamente relacionado con el crimen del padre que los primeros humanos, según Freud, tuvieron que perpetrar para inventarse en tanto que humanos. Este problema de la culpabilidad originaria que cada humano tiene en su inconsciente ha sido provocado por este crimen fundador por el cual la humanidad se ha dado su identidad profunda y de la cual ella se ha creado como humanidad. Escribe Freud para que podamos entender este evento fundador de lo que somos y cuyos efectos se transmiten con constancia desde el origen de la humanidad:

> *Y si el pecado originario nos hizo culpables hacia Dios-padre, es necesario que el más antiguo crimen de la humanidad haya sido un crimen del padre, la matanza del padre originario de la horda humana primitiva, padre cuya imagen amnésica ha sido más tarde transfigurada en divinidad*[4].

Freud nos enseña que la humanidad no puede ni olvidar ni separarse de este crimen real del padre que regresa en la historia universal como en la historia individual de cada ser bajo la forma de un deseo reprimido que no dice su verdadero nombre. Este deseo reprimido nos parece entretener relaciones profundas con el sacrificio carnívoro. Para entender esta trágica complicidad entre esta culpabilidad originaria y el sacrificio carnívoro, es necesario citar otra vez a Freud para ver lo que distingue las dos teorías del sacrificio que estamos presentando: la freudiana y la derridiana. Lo que está en juego no es nada menos que la comprensión del sacrificio carnívoro, como lo vamos a ver:

---

[4] Freud, Sigmund (2013), *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu.

> *La religión totémica había surgido de la consciencia de la culpabilidad de los hijos como tentativa para aliviar este sentimiento y conciliarse, por la obediencia consecutiva, con el padre ofendido. Todas las religiones ulteriores resultan ser tentativas de soluciones del mismo problema, difiriendo cada vez según la situación cultural en la cual están formadas y según las vías que eligen, pero tienen todas el mismo objetivo y son reacciones a este gran acontecimiento por el cual la cultura empezó y que desde entonces no permite a la humanidad acceder a la tranquilidad*[5].

Toda religión, hasta cuando se vuelve religión civil bajo una forma política, en tanto que instauración de una nueva creencia en la posibilidad de paz entre los hijos y el padre asesinado, debe pasar por el sacrificio. Si, tal como lo escribe Freud, el invento de la religión totémica tuvo como objetivo explícito establecer la reconciliación ficticia entre los hijos y el padre asesinado para que la «vida» se haga posible, esta nueva instauración de la ley por la violencia produce también nuevas relaciones entre humanos y animales en el marco del totemismo como primera forma histórica del sacrificio carnívoro. Es lo que vamos a explicar ahora para convencernos de la profundidad histórica del acontecimiento sacrificial en la historia de la humanidad y, a partir de Freud, entender a Derrida.

Para ello, es necesario mencionar la importancia para Freud de un elemento central del totemismo que hace que se obedezca al padre asesinado por el intermedio de dos otras normas sociales: la exogamia y la prohibición de matar al animal durante el curso ordinario de la existencia. Lo que produce también el acontecimiento por el cual la vida del grupo social se caracterizará por momentos durante los cuales el padre tendrá que ser de nuevo asesinado pero de manera sim-

[5] Freud, Sigmund (2013), *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu.

bólica y así será «asesinado» incorporándolo por el espíritu. Se consume y participa a la comida totémica a la vez como consumidor y como consumido en la persona de Dios que puede aparentar cualquier forma a partir del momento en que hace creer en esta reconciliación imposible. Es ahora donde interviene, si se puede hablar así, el animal sacrificado. Efectivamente, el animal va a ser utilizado como medio de conciliación simbólica con el padre muerto e incorporado. Con el sacrificio carnívoro, se juega de nuevo de manera simbólica el parricidio en fuerza de obediencia que pasa por una identificación fantasmática con el padre, a través de la figura producida y antropomorfizada del animal sacrificado. Tal es el mecanismo profundo de invención de la cultura humana y solo puede perdurar y permanecer gracias a la mediación simbólica del animal o de la ficción llamada «animalidad», como se ha estudiado en el segundo capítulo del libro, con el fin de crear un lazo con el padre, lazo por el cual se evita la repetición real del crimen como violencia originaria primera. Este fenómeno es reconocible por Freud en todas las religiones ulteriores, hasta la religión cristiana pero bajo formas singulares y nuevas, que se distinguen solamente por circunstancias culturales y así pues arbitrarias como resolución del mismo problema.

Dicho de otra manera, y esto interesa lo que llamamos «ética carnívora», existe esta «cena totémica» como fundamento de toda cultura humana, la cual ahora se puede definir por el «hecho» que el animal sacrificado es en realidad el cimiento que permite a la humanidad existir como tal, lejos de toda idea de propio del hombre ya que Freud, como Derrida, intentan a su manera deconstruir esta creencia en la medida en que este supuesto propio va acompañado siempre de una extrema dependencia de la humanidad hacia la animalidad como figura del padre asesinado. Tal nos aparece el inmenso problema que heredamos de Freud, a partir del cual podemos afirmar que el sacrificio animal sirve como para evitar la

violencia entre los humanos y satisfacer el deseo, como dice Derrida, de muerte y de ingestión de sí mismo. El sacrificio carnívoro representa pues para Derrida una institución social de primera importancia para entender nuestra relación con el animal e intentar proceder a su deconstrucción a pesar de las fuerzas culturales y psíquicas muy violentas que están en juego en este proceso y a pesar también de su «atemporalidad» dado que no existe en el mundo, hoy como ayer, ninguna sociedad humana sin «sacrificio carnívoro». Más allá de esta dimensión ahistórica y atemporal, debemos preguntarnos que interesa realmente a Derrida en el sacrificio carnívoro y de qué manera se puede proceder a su deconstrucción. Esta sería la diferencia esencial entre Freud y Derrida: Derrida cree que se puede deconstruir esta «institución social total» si somos capaces de tomar en cuenta tres elementos claves del sacrificio.

En primer lugar, lo que interesa a Derrida en el sacrificio carnívoro es lo que se podría llamar el «mecanismo sacrificial» propiamente dicho, el cual concentra todos los elementos que la humanidad instituye como relevante de su adentro y de su afuera: esto quiere decir que es muy probable que el sacrificio carnívoro sea el proceso por el cual siguen delimitándose de manera rigurosa y violenta las fronteras entre humanidad y animalidad. Si es cierto que han existido sacrificios humanos, el sacrificio carnívoro vigente hoy en el mundo opera siempre en dirección de una intención antropocéntrica. Es precisamente lo que busca Derrida explicitar cuando describe la complejidad implicada en el sacrificio carnívoro que aparece como un acontecimiento que no sirve para satisfacer, como la humanidad lo cree, necesidades biológicas o alimentarias, pero más bien como un mecanismo simbólico de forma inconsciente según el cual no existe y no puede existir «sujeto humano» sin el deseo fantasmático inconsciente de matarse y comerse así mismo. El sacrificio carnívoro sustituye un crimen simbólico como suicidio simbólico a un crimen real contra el

animal. Lo que nos lleva a decir que el sacrificio carnívoro queda fundamentalmente como un proceso que se sirve del viviente animal para someterlo a la producción y creación de soberanía humana y de este modo al poder masculino, los cuales tienen que pasar por la operación sacrificial para poder existir como tales. Dado que la subjetividad humana es el fundamento de la ética humanista, se puede entender ahora la complicidad que existe entre este sacrificio, la subjetividad y la ética. Todo esto proceso nos lleva a pensar, como Derrida, que la ética humanista se puede nombrar de manera realista ética carnívora.

En segundo lugar, lo que identifica Derrida en el sacrificio carnívoro es que ofrece como ninguna otra institución social la posibilidad no solamente, como se acaba de explicitar, de crear poder soberano ejercido por el hombre sobre el animal, pero también de delimitar con rigor lo que releva de lo real y de lo simbólico. Dicho de otra manera, el sacrificio carnívoro no se puede reducir a su dimensión real, a saber, la que consistiría en tener que consumir proteínas animales gracias a la matanza de animales, según los discursos dominantes hoy en el mundo. El sacrificio carnívoro tiene otra dimensión relacionada con lo simbólico cuya denegación constante e universal constituye una explicación de lo que se llama la cultura occidental en su relación con la vida animal. Más exactamente, la tesis de Derrida consiste en defender la idea según la cual es precisamente el sacrificio carnívoro la institución que crea y reproduce la diferencia sexual. Es este proceso sacrificial que produce las categorías de lo masculino y de lo femenino, categorías cuya producción es inconsciente. El sacrificio como acto de producción de la diferencia sexual aparece como un proceso ritual, cuyo sentido profundo es su invisibilidad y que solo puede dar lugar a un inmenso sentimiento de denegación. La creación simbólica de la diferencia sexual se halla escondida en el mecanismo sacrificial a través la matanza del animal y su

ingestión en el cuerpo humano. Operación simbólica que pasa por la boca que se vuelve de esta manera, como lo vamos a explicar, un órgano a la vez simbólico y político, ambos inseparables, como producción de la diferencia sexual inseparable de la dominación masculina, dado que el hecho de «dar la muerte» queda un acto mayoritariamente masculino, como lo fue siempre en todas las sociedades humanas sin excepción. Su universalidad subraya su primacía cultural.

En tercer lugar, la última razón del constante interés de Derrida por el sacrificio carnívoro se basa sobre su significado onto-teológico. El sacrificio carnívoro sigue siendo la institución social donde se inventa la idea misma de humanidad o más bien dicho, de comunidad humana. Las estructuras políticas profundas en Occidente como la de soberanía por ejemplo, las cuales se encuentran al origen del Estado moderno, se determinan sobre el fondo de una separación con lo animal, como con lo femenino, ambos reducidos a su naturaleza corporal y biológica y, bajo este pretexto, sacrificados desde y para la modernidad política cuando esta se resuelve en soberanía política.

La soberanía política moderna se ha inventado un lenguaje totalmente determinado por el sacrificio carnívoro que, a pesar de su forma «deteriorada», como lo escribe Derrida, sigue ejerciendo un poder infinito sobre los cuerpos. La soberanía política habla un lenguaje propio que solo ella puede entender en realidad. Este lenguaje carnofalogocéntrico, lenguaje hablado por la soberanía política tal como la vivimos hoy, determina la ética humanista y así la idea de justicia que se halla en su núcleo. El problema de este lenguaje es que no está en capacidad de abrirse a la alteridad del otro y se ejerce como violencia a causa precisamente de esta imposibilidad:

> *La violencia de esta injusticia que consiste en juzgar los que no entienden el idioma en el cual se pretende, según se dice*

> *en francés, que «justicia está hecha», esta violencia no es cualquier violencia, cualquier injusticia. Esta injusticia supone que el otro, la victima de la injusticia de lengua, si se puede expresar así, la que suponen todas las otras, sea capaz de un idioma en general, es decir un hombre como animal hablante, en el sentido en que, nosotros, los hombres, damos a este término de lenguaje. Fue un tiempo que no está ni lejos ni acabado donde «nosotros los hombres» quería decir «nosotros los Europeos adultos machos blancos carnívoros y capaces de sacrificios»*[6].

Tenemos aquí la descripción de los efectos violentos del carnofalogocentrismo revelados a través del lenguaje que dicta las normas éticas en general y la justicia en particular. Durante siglos, hasta hoy en día, no existió otro lenguaje ético que el que se originaba en el poder de los «Europeos adultos machos blancos carnívoros y capaces de sacrificios». Esta expresión permite describir los diferentes elementos que «alimentan» el discurso ético cuando este pretende producir justicia. El discurso ético dominante fue durante siglos el más radicalmente productor de violencia en la historia, cuya violencia no se puede entender si no se describe con los dos elementos claves que componen la institución sacrificial llamada «sacrificio carnívoro»: el sacrificio de lo femenino y de lo animal, como los dos motores de la violencia principalmente encarnada en el lenguaje humano de la ética. Esto lleva a subrayar que la ética humanista está íntimamente relacionada con la existencia del hombre de sexo masculino, cuya existencia se produce y se reproduce en una lengua, la de la ética, que sirve en gran parte también para justificar el sacrificio y así dominar tanto a lo animal como a lo femenino. Derrida relaciona explícitamente este doble sacrificio traducido en una lengua, a partir de la

[6] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

cual serán juzgados los vivientes considerados como fuera de la comunidad humana. El lenguaje sacrifica con violencia así a todos los vivientes considerados como ajenos a esta comunidad a través una «cadena simbólica» muy potente que une dominación masculina y sacrificio carnívoro del animal.

Significado y función del sacrificio carnívoro

Derrida nos habrá enseñado pues que para el sujeto de sexo masculino, todo animal tiene en realidad dos «cuerpos», según el paradigma del historiador alemán Ernest Kantorowicz, quien estudió lo que él llamó «los dos cuerpos del rey» en su obra tan importante para entender lo que se nombra en Occidente la «teología política»: *Los dos cuerpos del rey. Ensayo sobre la teología de la Edad-Media*. Se puede aplicar este modelo teórico a la cuestión animal tal como Derrida nos permite pensarla. Esta activación paradigmática lleva a decir que el sacrificio carnívoro da lugar a una concepción de lo animal de grandes consecuencias: de un lado el animal tiene un cuerpo biológico y comestible que está destinado a someterse de manera permanente a la lógica soberana del sacrificio carnívoro, lógica sacrificial cuyo mecanismo de una gran complejidad, es en gran parte inconsciente. Pero, de otro lado, el animal tiene como otro cuerpo, es decir un cuerpo simbólico y político, percibido según un modo negativo: un no-cuerpo en una cierta medida. Pero este «no-cuerpo» sobrevive a su muerte violenta bajo forma de fantasmas y de creencias que fundamentan lo que llamamos política en Occidente. En estas dos concepciones de lo animal, es siempre el cuerpo animal al que se sacrifica en beneficio del hombre de sexo masculino quien refuerza de esta manera su soberanía sobre la vida animal. Todo como la refuerza igualmente en el orden simbólico de la diferencia sexual, sacrificando el cuerpo de la mujer bajo la forma de su dominación y explotación.

Tenemos que explicitar con más rigor en que consiste este sacrificio de la vida animal para poder profundizar el estudio de las relaciones entre esta forma de sacrificio y el sacrificio femenino, dado que ambos dependen directamente de este mecanismo sacrificial que se presenta siempre de manera denegada e invisibilizada. De allí su potencia sacrificial que la deconstrucción define como «escena sacrificial» que no sabemos identificar, aún menos analizar dado que es una escena invisible. Insistamos sobre el hecho según el cual la característica primera de la matanza del animal en el sacrificio carnívoro es precisamente de nunca presentarse como una muerte en el sentido antropomórfico de la palabra y, sobre todo, de exhibir todos los signos de la «legalidad» humana. La deconstrucción busca poner a la luz la «estructura sacrificial» de los discursos que autorizan la matanza, en la medida que esta estructura escondida asegura una doble función vital a nuestras sociedades carnívoras. Por una parte, la función que consiste en autorizar soberanamente la muerte del animal inscribiéndola en el marco de una ley moral y jurídica antropocentrada que sería más justo nombrar androcentrada. No es cualquier acto en ninguna sociedad matar a un animal. Es necesario pedir una «autorización» que da lugar a un derecho a la matanza. Esta «autorización» simbólica se establece siempre a partir de las jerarquías que distinguen el valor de la vida humana y de la vida animal, jerarquías que están bajo la dependencia de la ética humanista. Por otra parte, y al mismo tiempo, la otra función de esa «estructura sacrificial escondida» presente en los discursos humanistas, consiste en hacer posible una denegación de la naturaleza violenta del acto sacrificial mismo. Todos los discursos de legitimación del sacrificio carnívoro, los del sentido común, los jurídicos, los científicos hasta los filosóficos y religiosos, proponen sin excepción una justificación del sacrificio, la cual se define siempre por una profunda ambivalencia. En el marco de esta ambivalencia, se trata a la vez

de «dar la muerte» y, al mismo tiempo, de no reconocer un tal acto como un acto de destrucción violenta de la vida de un animal.

Derrida habrá siempre designado en esta operación sacrificial de gran amplitud el privilegio absoluto del poder soberano sobre la vida y la muerte del animal, cuyo poder es fundamentalmente el que sirve para distribuir las cartas de lo real y de lo simbólico quitándole la vida al animal, sin nunca reconocer ni designar la violencia por la cual este mismo poder se perpetúa. Veamos como Derrida define este poder soberano de tipo sacrificial cuya función esencial consiste en definir y redefinir las delimitaciones que constituyen e instituyen lo real y lo simbólico. Inventarse y reinventarse para la humanidad consiste en sacrificar con violencia lo animal, es decir la animalidad de cada viviente no humano. Derrida define la «estructura sacrificial» de la manera siguiente:

> *Quisiera sobre todo poner a la luz, siguiendo esta necesidad, la estructura sacrificial de los discursos a los cuales estoy haciendo referencia [se trata en este ejemplo principalmente de los discursos de los dos pensadores que comento tanto Derrida en sus libros, Heidegger y Lévinas, en cuanto a la cuestión animal]. No sé si «estructura sacrificial» es la expresión la más justa. Se trata, en cualquier caso, de reconocer un lugar dejado libre, en la estructura misma de esos discursos que son también «culturas», para una matanza no criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Proceso real, pero también simbólico, cuando el cadáver es «animal», proceso simbólico cuando el cadáver es «humano». Pero es muy difícil, en realidad imposible delimitar a lo simbólico en este caso, de allí la enormidad del problema y de la cuestión, su desmedida esencial, una cierta anomia o*

monstruosidad de lo que hay que responder, o ante que (¿quién?¿ Qué?) hay que responder[7].

La gran pregunta es como deconstruir al sacrificio carnívoro. Tal nos aparece una de las apuestas más complejas que se otorga la deconstrucción derridiana del humanismo. Esta filosofía animal inédita en la historia de la cultura occidental se puede interpretar como una «ética animal» porque su objetivo aparece como doble: poner fin a esta violencia sacrificial cuyas víctimas son los animales y deconstruir la dominación masculina de la cual las mujeres son las víctimas. Es con este doble objetivo que Derrida ha construido el concepto de «carnofalogocentrismo» en la medida en que esta violencia sacrificial está dirigida tanto hacia los animales como hacia las mujeres, pero según modalidades a la vez próximas e idénticas que se hallan nombradas por Derrida a través delos conceptos de «ingestión», «incorporación» e «introyección». Estos conceptos de origen psicoanalítico permiten precisar la dimensión política del sacrificio carnívoro que permite legitimar no solamente el ejercicio de una violencia que hay que nombrar sexista y especista, sino también lo que vamos a llamar «canibalismo político». Esta última expresión no es de Derrida pero pensamos que es esta idea la que sirve de hilo conductor al pensamiento derridiano de la animalidad.

Lo que llamamos «canibalismo político» se puede también nombrar «devoración política». Esta devoración política se define como un proceso a la vez material y simbólico de ingestión de los cuerpos, a través de un conjunto de instituciones cuya función primera es sacrificar. Sacrificar cuerpos animales materialmente, aunque esta dimensión material del sacrificio no se pueda entender si no se toma también en cuenta su dimensión simbólica. Sacrificar cuerpos femeninos

[7] Derrida, Jacques (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

simbólicamente, aunque esta dimensión simbólica se pueda traducir por muertes reales. Estos sacrificios reales como simbólicos pasan todos por el sacrificio carnívoro según operaciones complejas orientadas por la «ingestión» de un «alimento» en la boca del sujeto, que siempre tiene una doble dimensión: material y simbólica. Es decir que todo alimento saca su significado de «representaciones fantasmáticas» que el sujeto varón ha proyectado sobre este mismo alimento. El problema al que quiere enfrentarse Derrida es que este proceso complejo que no separa nunca lo biológico y lo cultural, es decir el cuerpo del pensamiento en su dimensión inconsciente, está centrado sobre la «boca» como órgano a la vez biológico, pero también político y simbólico. Proceso que se traduce por una explosión de violencia que atenta realmente y materialmente la vida animal. Los animales son las víctimas de esta producción psíquica inconsciente. Toda boca es el espacio material y simbólico donde opera el sacrificio carnívoro.

¿Cuál es la primera consecuencia de esta operación sacrificial identificada por la deconstrucción? ¿Qué nos dicen y que nos revelan en el fondo estos actos sacrificiales que quitan todo sentido a la muerte de los animales y que los prohíben de su propia muerte? ¿Qué nos dice nuestra cultura occidental que autoriza estas prácticas sacrificiales que son en realidad actos simbólicos y rituales cuyo sentido no se puede encontrar fuera del inconsciente individual así como del inconsciente cultural de toda una sociedad? ¿De qué manera estos actos sacrificiales contribuyen de manera potente a la construcción del espacio político donde lo real y lo simbólico adquieren su existencia, con el fin de determinar los derechos de entrada de los vivientes a través de estas experiencias-limites? La respuesta a estas radicales preguntas forman parte de la tesis derridiana en toda su profundidad: los discursos y los actos sacrificiales deniegan con una extrema violencia a tales actos de matanza real y simbólica el estatuto de actos criminales. En efecto, y en

cuanto a lo animal, toda matanza se presenta siempre bajo la forma y la presentación de un acto puramente técnico o tecnológico desprovisto de toda dimensión ética. Dicho de otra manera, matar a un animal aparece siempre, y se muestra como tal en el espacio político, como un acto fundado en razón por su función carnívora que toma la forma y la apariencia de una justificación alimentaria. La matanza del animal no debe nunca aparecer por lo que es: un crimen. Reducir este acto sacrificial a una dimensión puramente técnica y alimentaria consiste en realidad en denegar al animal toda pertenencia a un espacio simbólico, el cual podría hacer del animal un ser cuya vida no se puede reducir a su sola dimensión biológica. Con el carnofalogocentrismo, la deconstrucción derridiana nos enseña que el gesto que da la muerte al animal, es decir que pone fin a la existencia siempre única y singular de un viviente no humano, escapa por definición a toda evaluación en términos morales y jurídicos, lo que permite de manera circular confirmar la tesis de sentido común y según la cual el animal sigue siendo pensado como un ser que no puede integrar el orden de lo simbólico. Este orden debe permanecer como el privilegio del humano y vivido como su supuesto propio.

El carnofalogocentrismo aparece pues en su fondo como el poder que el varón se otorga siguiendo un proceso que niega al animal todo derecho a lo simbólico. El animal no tiene derecho a lo simbólico en el marco de su matanza en el nombre de la superioridad de la soberanía humana en su forma masculina. Ahora bien, y tal es la relación que tiene con el feminismo, este poder masculino como poder de dominación sobre el animal, al instaurar por la violencia y el crimen las fronteras de lo real y de lo simbólico, instituye al mismo tiempo la diferencia sexual cuya determinación proviene también de la dominación masculina.

La deconstrucción es pues una filosofía que pretende como ninguna demostrar que la distinción entre lo real y lo simbólico no se puede establecer para ningún viviente, que sea humano o animal y que en consecuencia lo simbólico es un acto performativo a partir del cual la diferenciación moral se produce dentro de una forma social determinada en el interés del que la instituye por la violencia y la fuerza, las cuales son siempre primeras, es decir originarias en cuanto a la existencia de la ley tanto moral como jurídica, es decir humanista. Freud lo muestra, Derrida lo demuestra y nosotros lo vivimos cada día, sin saber lo que está en juego en tales actos inseparablemente reales y simbólicos.

La gran pregunta consiste en saber cómo se puede salir del sacrificio carnívoro y pues de la ética humanista. Derrida nos indica que se puede deconstruir lo simbólico según dos vías paralelas y convergentes que podrían dar lugar a una alianza relacionando cuestión animal y cuestión femenina. Pero no pueden existir soluciones ni directas ni inmediatas, dado la complejidad de esas operaciones que mezclan como ningunas lo animal y lo humano. Efectivamente, de un lado, sería necesario mostrar que lo simbólico no es lo propio del hombre. Esta apertura de lo simbólico al animal se debe hacer de manera paralela con la deconstrucción de lo simbólico humano a causa de la interdependencia que ambos entretienen. Lo simbólico en realidad adquiere siempre formas diferenciales que no existen jamás ni en toda pureza ni en todo rigor en la vida humana, formas además que se piensan siempre como supuestamente inscritas por naturaleza en una ley moral trascendente. Esta deconstrucción de lo simbólico humano permitiría abrir las fronteras a lo simbólico animal, sabiendo que estos dos mundos no existen nunca separados. Lo que permitiría mostrar que lo simbólico conoce también formas muy

variadas al interior mismo del reino del viviente no humano. Desde este punto de vista libre de todo antropocentrismo, el pensamiento de Derrida debe ser entendido como una operación ambiciosa y arriesgada de deconstrucción de las fronteras de lo real y de lo simbólico tales como han sido inventadas por el hombre, a través este poder violento sobre los animales y las mujeres. Animales y mujeres han sido siempre en la historia de la vida percibidos como seres que no podían pertenecer a lo simbólico o más bien dicho como miembros de un mundo «no-simbolizable» como tal y reducido a su corporalidad biológica en el sentido pobremente material de la palabra: un cuerpo como fuerza de trabajo y de reproducción.

Pero el riesgo de la deconstrucción de lo simbólico se basa sobre el hecho de que no existe otro simbólico más que el que el varón ha construido y del cual se ha apropiado, por consiguiente no sabemos con claridad lo que podría ser un simbólico en el cual entrarían otras dos otras formas de «soberanía»: la femenina y la animal. En el marco de esta deconstrucción, es complejo pensar e imaginar un simbólico femenino, dado que en Derrida lo femenino aparece bajo dos formas dominadas: una forma como «promesa ontológica» femenina que no existe aún como tal y, de otro lado, un «propio» femenino que existiría como «esencia» femenina. Pero en los dos casos, lo femenino queda dominado y no permite realmente, tal como lo pretende Derrida, deconstruir lo simbólico como dominio del poder masculino[8].

Es precisamente este «límite» inherente a la deconstrucción el que analiza la pensadora francesa Catherine Malabou, quien fue alumna de Derrida y que desarrolla un potente conocimiento de la deconstrucción derridiana, en su libro *Cambiar de diferencia. Lo femenino y la cuestión filosófica.* Malabou

[8] Cabe advertir que la deconstrucción no arribaría nunca a su dimensión de totalidad, en quien ha realizado la promesa o el intento de la deconstrucción, es decir no puede ser absoluta, si reflejada en la praxis. (PZ)

se pregunta en qué medida esta deconstrucción del orden simbólico de forma antropocéntrica y androcéntrica puede dar lugar al invento de un feminismo capaz de refutar y abolir la dominación masculina. La pregunta clave que dirige a Derrida consiste en saber si la deconstrucción del orden violento y desigual de la diferencia sexual como fundación de la subjetividad humana, puede realmente llevar a otra cosa que a una invención invertida u opuesta que daría lugar a una subjetividad femenina. Esta subjetividad femenina puede claro abrir y liberar la diferencia ontológica gracias a la diferencia sexual así deconstruida, pero puede al mismo tiempo mantener una figura arcaica, es decir patriarcal de la subjetividad femenina: es decir la de un «propio» femenino a pesar de que este «propio» haya sido desexualizado y desontologizado por la deconstrucción del carnofalogocentrismo. En otras palabras, el problema se resume en preguntarse si se puede con la ayuda teórica del concepto clave de «carnofalogocentrismo» como concepto «liberador», salir de lo que Malabou llama la «doble coacción» (o «doble bind») que representa un simbólico femenino de un lado dominado por el simbólico masculino y de otro lado de un «femenino» como propio de la mujer también reificado y siempre bajo la producción masculina de lo simbólico como productor de «esencias»: la «esencia» de la mujer pensado como un «propio» hasta caer en un esencialismo cerrado al cambio y a la plasticidad.

Malabou hace una difícil pregunta a Derrida al pedirle como salir de esta «doble alienación» de lo femenino permanentemente sometido a la dominación masculina:

> *Como las mujeres hubieran podido [liberarse], dado que lo femenino [en Derrida] se halla bloqueado en una doble coacción: aparecer de un lado como una promesa ontológica (como un modo de ser siempre reprimido por la filosofía como*

un modo de ser siempre por venir), solo ser de otro lado una nueva figura de lo «propio»[9].

El aporte teórico del concepto de carnofalogocentrismo consiste en mostrar que en realidad la apropiación masculina de lo simbólico que concierne tanto a los animales como a las mujeres como objetos y no sujetos de esta dominación es el proceso fundamental por el cual el sujeto varón se inventa su «propio», más bien dicho su supuesto «propio», ya que proviene o se origina en una heteronomía originaria, en el sentido de dependencia absoluta, hacia tanto lo animal como lo femenino. El carnofalogocentrismo lleva a pensar de esta manera indirecta lo que es la ética humanista desde su origen: el espacio en el cual toda subjetividad tiene que pasar por la obligación de deber dar la muerte a la vida del viviente animal. Es decir que nos encontramos ante una apropiación que se obtiene por una desapropiación, la cual solo tiene significado que relacionado con estos «otros» que son el animal y la mujer a los que se les rechaza todo reconocimiento de un «propio» como propiedad, es decir ipseidad[10]. Desde la deconstrucción de la noción de «propio» a la de «esencia», hay poca distancia, la cual concierne la cuestión de un propio femenino a partir del cual aparece difícil inventar un feminismo que sea separado y separable del animalismo. Pero queda abierto el problema de saber a partir de qué tipo de deconstrucción se puede inventar lo que podríamos llamar un «feminanimalismo».

---

[9] Malabou, Catherine, (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Editorial Galilée.

[10] Si bien, la violencia del sujeto contemporáneo esta instituida e introyectada por el sujeto humano de tipo masculino, se trata también de una condición presente en la mujer, la que por introyección y (o) imitación se reproduce en forma similar al hombre, de allí se hace menester ir en la búsqueda de ese no-sacrificial y denegado femenino. (PZ)

El sacrificio como manifestación del carnofalogocentrismo representa pues una institución ritual fundadora por la cual el hombre se da por la violencia una subjetividad al permitirse crear un límite ontológico infranqueable entre él y el animal. Este proceso se realiza por la denegación de la matanza como tal. Ser un sujeto humano en Occidente resulta siempre de la denegación del crimen hacia el animal: tal es en su radicalidad lo que dice la teoría derridiana del sacrificio carnívoro. Todo sujeto humano vive esta denegación en él mismo como fundamento de su propia subjetividad. Vivir y sentirse como sujeto es vivir con esta y gracias a esta denegación esencial productora de vida:

> *No sé, en este punto, quien es «quien», ni tampoco lo que quiere decir «sacrificio»; para determinar esta última palabra, recuerdo solamente este índice: la necesidad, el deseo, la autorización de la matanza, la muerte dada como denegación del crimen. La matanza del animal, dice esta denegación, no sería un crimen. Y yo relacionaría esta «denegación» con la institución violenta del «quien» como sujeto*[11].

El sujeto de sexo masculino se auto-instituye, crea él mismo su propia ipseidad, matando al animal en un acto que se reivindica como puramente alimentario, material, hasta se podría nombrar biológico o fisiológico, acto que no puede existir sin que se acompañe de la denegación de su dimensión criminal. La denegación subraya la importancia de acto para que el sujeto pueda existir como sujeto. En realidad este acto «criminal» tiene también una dimensión política si se le otorga a la palabra «política» un todo otro sentido que el que proviene del

[11] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

sentido común. Se trata de un nuevo sentido de la palabra «política» que la orienta hacia su inscripción en el cuerpo del sujeto. Este cuerpo subjetivo debe pasar por el sacrificio carnívoro para existir como tal. Se trata de un invento de si en el cual el «si» humano (no hay otro en realidad reconocido como tal) necesita sacrificar otra vida animal para poder existir como «si» humano. Esta invención obedece a un proceso inconsciente (de allí su denegación estructural) cuya diseminación se extiende al mundo social y político. Todos los sujetos humanos que somos inscriben su subjetividad corporal en el sacrificio carnívoro mismo. ¿No estamos definiendo de esta manera deconstructiva el sentido profundo de lo que llamamos «ética», como lo hemos visto en el prólogo, confirmando a partir de Derrida el doble significado de la palabra «ética»: ipseidad y sociabilidad? ¿No estamos en el fondo sometidos sin saberlo a una «ética humanista» sin ninguna puerta de salida? ¿La «ética humanista» que dirige nuestra existencia y vida es otra cosa en realidad que la denegación del sacrificio carnívoro? ¿Puede existir esta «ética humanista» sin la violencia del sacrificio carnívoro? ¿Tiene sentido la existencia misma del humanismo sin el sacrificio carnívoro? Derrida está íntimamente convencido que no:

> *En nuestra cultura, el sacrificio carnívoro es fundamental, dominante, centrado sobre la más alta tecnología industrial, como lo es también la experimentación sobre el animal – tan vital para nuestra modernidad (...). El sacrificio carnívoro es esencial a la estructura de la subjetividad, es decir al fundamento del sujeto intencional y, si no de la ley, por lo menos del derecho, la diferencia entra la ley y el derecho, la justicia y la ley, queda aquí abierta sobre un abismo. Si se quiere hablar de injusticia, de violencia o de ir respecto hacia lo que llamamos tan confusamente el animal – la cuestión está más abierta que nunca (e incluyo en ella, en el marco de la deconstrucción, un conjunto de cuestiones sobre el carnofalogo-*

centrismo), hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto[12].

El genio del sacrificio carnívoro será siempre la denegación. Efectivamente, el sacrificio carnívoro se basa sobre una denegación que recurre a pretextos exteriores a la función esencial del mecanismo sacrificial. El sacrificio carnívoro no puede verse por lo que es: un sacrificio que se puede racionalmente nombrar crimen en realidad. De allí que la denegación tome la forma de múltiples discursos justificando y legitimando la matanza del animal. Todo el problema reside sobre el hecho que esta mentira que el hombre se hace a sí mismo le prohíbe comprender que la violencia del sacrificio es en realidad la condición transcendental del sujeto humano de tipo masculino y en consecuencia de la forma misma de la subjetividad dominante que define a nuestro mundo. La violencia del sacrificio carnívoro está a la medida de la institución violenta del sujeto contemporáneo: tal parece ser la definición más explícita del carnofalogocentrismo que existe como institución total por la activación de esta violencia, la cual no da solo forma a lo que es el animal, sino también a todas las relaciones con los otros vivientes.

¿Cómo se explica este mecanismo por el cual esta operación sacrificial se vuelve eficiente? ¿Qué relación tiene esta operación con lo que Derrida llama lo «místico»? La tesis derridiana que relaciona el sacrificio carnívoro con la subjetividad se fundamenta sobre una concepción de la ley y del derecho orientado por la idea que el derecho es antes de todo una fuerza, una fuerza pura cuya fuente originaria es amoral, es decir desprovista de todo principio moral. En realidad, lo que se llama el "derecho" desde su invención en las sociedades

[12] Derrida, Jacques, (2008), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Editorial Tecnos.

antiguas se desarrolla y permanece según un proceso de autofundación tautológica que le permite arbitrariamente separar violencia legal y violencia ilegal con el único objetivo de separar ontológicamente y políticamente vida humana y vida animal. Dicho de otra manera, el derecho es el brazo armado del sacrificio carnívoro. La importancia del sacrificio carnívoro proviene del hecho que esta institución total produce la creencia en la existencia de dos mundos que todo debe separar. Creencia que se traduce por una descarga de violencia física y simbólica considerable cuyo resultado puede ser descrito y interpretado como «místico» dado que refleja una certidumbre cuya fuerza da lugar a la existencia del mundo del sujeto intencional masculino. De allí la oposición radical de estos dos mundos: el mundo animal supuestamente desprovisto de toda ley moral susceptible de generar «derecho» y, del otro lado opuesto, el mundo humano construido por esta ley de origen sacrificial que viene a encarnarse en el derecho y que está pensada como propio del hombre.

Nos aparece con más claridad ahora que es gracias al sacrificio carnívoro que el sujeto humano, al dar la muerte al animal, se apropia el mundo de la ley y de la ética instituyendo así una frontera ontológica radical e indivisible (vemos aquí otra vez la importancia fundadora de la indivisibilidad en el pensamiento derridiano) entre lo humano y lo animal. A favor de esta operación «mística» que pasa tanto por el inconsciente del sujeto que por creencias naturalizadas por la cultura, el cuerpo del animal se ve reducido a un simple mecanismo, a una máquina biológica de la cual el humano puede disponer según su libre voluntad. Hacer del cuerpo del animal una «cosa» puramente material es la finalidad de esta operación mística instigadora de lo humano en Occidente. No hay otro proceso hoy en día de creación de subjetividad de lo humano: es lo que llamamos una «subjetivación sacrificial». Los efectos del sacrificio carnívoro son muy profundos. Uno de ellos

concierne el cuerpo del animal dado que el sacrificio crea un dualismo entre el cuerpo del animal y el espíritu del sujeto humano, dualismo característico de la oposición metafísica entre el cuerpo y el alma, propio a toda religión monoteísta sin excepción. Este dualismo, además, produce una separación absoluta entre el animal (objetivado o reificado) y el sujeto humano (subjetivado o espiritualizado), la cual depende integralmente del sacrificio carnívoro como «alimento» supremo del carnofalogocentrismo.

Lo más impresionante que Derrida quiere poner bajo la luz es que el «espíritu» del sujeto intencional no tiene en realidad ningún origen autónomo en sí. El sujeto tal como lo conocemos y vivimos hoy en Occidente no puede ni pensarse ni vivirse como sujeto autónomo fuera de lo que hace con y contra el animal: un ser totalmente reducido a su finalidad carnívora. El sujeto soberano debe comprenderse como sujeto soberano bajo la condición de disponer de un poder de vida y de muerte sobre lo animal. Este poder es el poder absoluto en la institución política del sujeto contemporáneo y en lo que se llama soberanía humana. Más precisamente, es este poder sin límites que produce la soberanía del hombre, soberanía que ha instalado en su centro la indivisibilidad en su funcionamiento íntimo mismo.

El canibalismo político, lo no-sacrificial y lo femenino

A pesar del peso histórico del sacrificio carnívoro, la filosofía derridiana no tiene nada de fatalista ni de determinista aunque se defina también por un profundo pesimismo antropológico. De allí la necesidad de nunca separar la cuestión animal y la cuestión femenina, dado que es el mismo proceso que atraviesan ambas. Además, el activismo animalista sin la dimensión feminista es un sin-sentido si no es capaz de tomar en cuenta para enfrentarlo el carnofalogocentrismo. Pero, al

mismo tiempo, todo feminismo debe tomar en cuenta la institución sacrificial dado que es esta la que hace existir la dominación hacia los animales y las mujeres. Lo que nos lleva a decir que lo que nos enseña Derrida es que la cuestión carnívora es un problema fundamentalmente político. Otra «lección» de la deconstrucción y problema clave, es lo que está en relación con lo propio, es decir la propiedad y la apropiación. En realidad, Derrida nos obliga, con el problema del carnofalogocentrismo, a hacernos preguntas complejas que ponen al desnudo nuestras creencias y certezas sobre la animalidad en el campo político o más exactamente sobre lo político visto desde el punto de vista animal.

¿Cuáles son estas difíciles preguntas que muy pocos pensadores nos hicieron con tanta radicalidad y profundidad? Son las siguientes: ¿Cómo comer al otro, dado que para Derrida el otro se come? ¿Cómo bien comer al otro, dado que no solamente se come y nos come pero su ingestión tiene efectos políticos y éticos de una importancia fundamental en la soberanía humana?

Esta preocupación de la deconstrucción por el sacrificio carnívoro hace parte de la identidad profunda de la filosofía animal de Derrida. Podríamos decir que una tal obsesión ha sido como tragada, es decir introyectada por la deconstrucción y a partir de ella resulta un verdadero pensamiento de la política y del sacrificio carnívoro que la instituye. En la «boca vacía» de la deconstrucción, el sacrificio carnívoro habla y hace de esta filosofía un acontecimiento singular en la historia del pensamiento occidental del lado de un psicoanálisis político del acto carnívoro, dado que este último es el acontecimiento mayor de la política como dominio de poder sobre la vida animal y de soberanía indivisible. Existe en Derrida una profunda reflexión sobre el canibalismo individual y político, reflexión que produce conceptos centrados alrededor de la voracidad caníbal poco tomada en cuenta por los lectores de

Derrida. La conceptualidad filosófica de la deconstrucción está habitada por la carnivoracidad del mundo. Los conceptos aparentemente conocidos de «logocentrismo«, de «falogocentrismo», de «carnofalogocentrismo» y de «soberanía», pensados de nuevo desde el sacrificio carnívoro, tienen todos el mismo objetivo, que consiste en hacernos entender que los sujetos que somos, hombres y mujeres confundidos, existen como sujetos en el marco del sacrificio carnívoro como institución total, el cual nos otorga nuestro poder soberano. Lo que quiere también decir que, como lo hemos analizado en el segundo capítulo sobre la importancia de la «estupidez» para la soberanía, cuando los sujetos carnívoros que somos hablamos a través de la «boca», esta misma «boca» como orificio solo puede expresarse según un modo masculino. El orificio bucal es el instrumento de expresión de una masculinidad inseparable de una carnivoracidad que devora el sujeto hablante, pensante y racionalizante. El logos, en toda su complejidad (discurso, palabra y razón), el sexo masculino como falo y la carne (animal) sacrificada, ingerida e incorporada en el cuerpo como en el espíritu del sujeto, representan el mismo e idéntico nombre en realidad de esta cadena alimentaria simbólica que se halla al fundamento de la subjetividad como propio del hombre. La ética humanista está contaminada por lo simbólico de origen carnívoro o mejor dicho todo simbólico tiene una estructura carnofalogocentrica:

> *No se trataría solamente de recordar la estructura falogocéntrica del concepto de sujeto, por lo menos en su esquema dominante. Quisiera un día demostrar que este esquema implica la virilidad carnívora. Yo hablaría de un carnofalogocentrismo si no fuera una suerte de tautología o más bien de hetero-tautologia como síntesis apriori*[13].

[13] Derrida, Jacques (2008), *Fuerza de ley. El «fundamento mistico de la autoridad»*, Editorial Tecnos.

No solamente la existencia del sujeto, de todo sujeto sin excepción, tiene un origen falogocéntrico, es decir que el sujeto está constituido gracias al privilegio reconocido al sexo masculino y así pues a la erección fálica de la soberanía, sino más radicalmente aún, hay «sujeto» solo porque este, además de tener un falo[14] como fuente de toda soberanía, dispone del derecho de vida y muerte sobre la vida animal reducida por la violencia sacrificial a su única finalidad carnívora. Ser un sujeto sigue siendo hoy sinónimo del poder de disponer de una soberanía fálica y carnívora inseparables. Además, si Derrida utiliza la expresión de «hetero-tautología como síntesis a priori» para nombrar esta carnivoracidad generalizada al mundo, es para subrayar la existencia de un identidad entre el *logos* (voz por la cual se expresa la voz sacrifical del sujeto), el falo (boca invertida por la cual penetra la soberanía masculina y fuente de poder) y la virilidad carnívora (como incorporación de carne animal), la cual está destinada a hacer gozar estas dos máquinas bucales o estas dos bocas mecánicas. Estamos aquí frente a lo impensable: los términos «voz», «razón», «falo» y «carne» son efectivamente tautológicos porque todos están gobernados por la violencia del hablar inseparable de la devoración que contiene y que implica. Ambas expresan un deseo, en realidad el mismo y único deseo de sacrificar al otro, a la vez realmente o materialmente (lo animal) y simbólicamente (lo femenino). La distinción entre lo real y lo simbólico pierde aquí toda pertinencia, dado que el sacrificio carnívoro dispone del poder hasta de hacer implosionar las categorías de «real» y de «simbólico», estructura sacrificial siempre vivida bajo el modo ultraviolento de la denegación. Esta autoriza y justifica estos términos que no son otra cosa que eufemismos para ocultar los crímenes reales como simbólicos que se cometen.

[14] La posesión del falo, en cuanto órgano genital masculino representativo de la implantación de soberanía, así como de uso y abuso de poder hacia el propio animal y el propio femenino (PZ)

Además cabe subrayar que Derrida forma parte de los muy pocos importantes pensadores que han nombrado de manera explícita el crimen que esta en el centro mismo del sacrificio carnívoro como proceso central del canibalismo político, el cual adquiere su potencia soberana en el orden de lo político al apoyarse sobre una estructura política llamada soberanía de Estado que lo justifica de vueltas según la misma denegación fundadora. El Estado en el sentido político de la palabra no puede que ser carnívoro. La zoopolítica puede en consecuencia definirse como lo que se alimenta del sacrificio político tanto de los animales que de las mujeres. Ahora bien, la deconstrucción no sería simplemente la deconstrucción de la zoopolítica y del sacrificio carnívoro si no deconstruyera también, con la misma radicalidad, lo que podría constituir una solución y así ir más allá del crimen cometido con el animal: un vegetarismo de inspiración ética con dimensión antisacrificial. ¿Permite la deconstrucción derridiana pensar una ética vegana?

La paradoja a la que nos enfrenta la deconstrucción es de gran importancia, ya que nos ensena también que el «vegetarismo» como respuesta ética a la violencia del sacrificio carnívoro aparece como también una forma de canibalismo caracterizado por la denegación, el cual vegetarismo se da quizás «buena consciencia» aunque no pueda realmente salir de la «mala fe» que define a la denegación y que está también presente en su justificación ética. Derrida va a deconstruir hasta el vegetarismo como respuesta ética al carnofalogocentrismo. Veamos los argumentos que intervienen en su crítica en toda su radicalidad, y quizás su violencia misma:

> *Los vegetarianos ellos también comen animal y hasta hombre mismo. Recurren a otro modo de denegación. La pregunta moral no es pues, no ha sido nunca: hay que comer o no comer, comer esto y no esto, viviente o no viviente, humano o animal, pero dado que hay que comer de todo modo y que es bien, y que*

es bueno, y que no hay otra definición del bien, como hay que comer?[15]

¿Cómo explicar esta profunda paradoja en el corazón mismo de la deconstrucción y según la cual hasta los vegetarianos «comen animal y hombre mismo»? Lejos de ser en realidad, como una interpretación superficial podría creerlo, una condena y un rechazo del «vegetarismo» por parte de Derrida, encontramos más bien en esta «aporía» una crítica muy profunda de los límites mismos de lo que se podría llamar la «ética vegetariana». Efectivamente, la deconstrucción nos enseña que mientras la ética vegetariana no sea capaz de tomar en cuenta la cuestión política es decir el hecho que un canibalismo político atraviesa todas las instituciones que producen política y a partir de las cuales se constituye la subjetividad del individuo moderno, esta postura ética no dispondrá del poder de cambiar el sacrificio carnívoro, es decir el esquema profundo que orienta la politicidad en Occidente. Mientras que la ética vegetariana no sea capaz de deconstruir este canibalismo diseminado en todo cuerpo, tanto el cuerpo político como el cuerpo del sujeto humano, no podrá enfrentar seriamente la gran cuestión política que es la cuestión del sacrificio carnívoro. Sin saberlo, la ética vegetariana sigue en el fondo compartiendo los mismos prejuicios logocéntricos y falogocéntricos que su supuesto adversario, la ética humanista. Ambas éticas no saben pensar el carnivorismo como modo de dominación política, en realidad como modo de dominación masculina. Acabar con este trágico y denegado error implicaría una profunda politización de la ética vegetariana que debe consistir en reconocer que la introyección como la incorporación del viviente humano y animal forman parte del problema de la zoopolítica. Es necesario salir de la denegación que prohí-

[15] Derrida, Jacques (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo,* Editorial Trotta.

be reconocer y tomar en cuenta la «necesidad» de comer al otro en la producción de lo que Derrida nombra el «bien» como valor supremo en el campo ético-politico. El vegetarismo y el carnivorismo como formas opuestas de soberanía viven siempre en la incapacidad de permitirnos salir del orden carnofalogocéntrico.

Pensar una soberanía sin sacrificio

Sabemos ahora gracias a la deconstrucción que la dominación política se basa sobre el sacrificio carnívoro y sobre el consumo violento de carne según una forma simbólica (la mujer) y de manera real (el animal). Más bien dicho, un tal «esquema dominante» es lo que hace el denominador común de toda dominación y se traduce directamente por la necesidad de que la soberanía pueda ejercer su dominio sobre la vida animal. La soberanía carnívora atraviesa, según Derrida, «el orden de lo político o del Estado, del derecho o de la moral» y constituye pues el «esquema dominante de la subjetividad misma». Todos estos órdenes han basado su existencia como su dominación ejerciendo un poder sin límites sobre la vida animal a través del sacrificio. Estas instituciones viven de la dominación que se ejerce sobre los animales y las mujeres según modos diferentes e incomparables a pesar de analogías identificables gracias a la deconstrucción. El sacrificio político permanece y sigue siendo la razón de ser de lo político y habita toda subjetividad. No hay y nunca hubo subjetividad humana producida fuera d esta violencia que produce nuestra soberanía tanto en su forma subjetiva (individual) que colectiva (política) por el intermedio del Estado del cual podemos decir que siempre fue el primer instrumento de la historia en inventar una soberanía de tipo «protetatico» sobre la vida animal según la ley de la indivisibilidad y que después deja diseminarse esta misma soberanía a la comunidad de los sujetos humanos, entrando

en sus propios cuerpos. Por «protético» Derrida quiere mostrar que el Estado no es otra cosa que una prótesis política que permite crear una relación entre el cuerpo del sujeto y el cuerpo político en el que acepta integrarse y que esta prótesis política como punto de encuentro entre el sujeto soberano y el poder político se apoya sobre el sacrificio carnívoro para existir y poder funcionar.

Esto demuestra que el Estado moderno tal como lo conocemos hoy en día en todas las partes del mundo sin ninguna excepción es el gran impensado de la cuestión animal dado que es el principal vector del canibalismo político, no solamente porque su existencia depende de este sacrificio carnívoro. En el mundo actual, la institución política llamada «Estado» solo puede existir como institución caníbal: tal es la gran aportación de Derrida a la deconstrucción de la política y de la ética humanista. Lo que tiene como consecuencia que este «esquema dominante» que triunfa en la política a partir de esta estructura sacrificial y carnívora de la subjetividad, excluye lo «no-sacrificial» de la esfera política, es decir todo lo que tiende a escapar a esta virilidad carnívora: mujeres y vegetarianos. Trágica lógica de la suplementariedad política la que consiste en excluir fuera de la política todo ser que no quiere someterse al modelo dominante. En realidad, hasta los conceptos mismos de «ciudadanía» y de «ciudadano» están contaminados por la cuestión carnívora. Así es con mucha profundidad que la cuestión política de la «ciudadanía» viene a ser transformada por la deconstrucción como si esta misma «ciudadanía» estuviera atravesada también por el sacrificio carnívoro. Esto explica las dificultades también en reconocer los derechos políticos de los seres que no se someten al sacrificio carnívoro, o por lo menos que lo cuestionan a pesar de algunas conquistas políticas que hacen implosionar el concepto mismo, o más bien dicho el sentido mismo del concepto de «sujeto político». Derrida nos invita a preguntarnos qué poder tiene un sujeto

político que rechaza el sacrificio carnívoro enfrentado a un modelo dominante que queda estructuralmente sacrificial y que otro tipo de sujeto se puede inventar para salir del modelo dominante de tipo sacrificial:

> *Van a protestar. Hay (...) sujetos éticos, jurídicos, políticos, ciudadanos de (casi) pleno derecho que son también mujeres y/o vegetarianos ¡Pero esto esta admitido en el concepto y en el derecho que desde poco y precisamente en el momento en el cual el concepto de sujeto entra en deconstrucción. Es fortuito?*[16]

Conclusión

La deconstrucción del sujeto que estamos viviendo hoy en todas las partes del mundo está directamente relacionada con la cuestión del sacrificio carnívoro. El pensamiento de Derrida se puede así considerar como uno de los más importantes aportes a la deconstrucción de la ética humanista que bloquea tanto la liberación animal como la liberación feminista en realidad. En Derrida, se encuentra el lugar que puede dar hospitalidad a lo que mujeres y vegetarianos pueden ofrecer a la política totalmente reinventada sin caer en la ilusión de pensar que sería una solución definitiva, dada la complejidad de la psique humana: nada menos que poder inscribir en su seno la posibilidad de lo no-sacrificial. La entrada de estos nuevos personajes potenciales y éticos inéditos en la política por su dimensión no-sacrificial y como portadores de una relación no caníbal y no-carnívora a la política queda la única posibilidad ética de introducir y de hacer posible otra concepción de sujeto contemporáneo, más allá de toda esencia pero sin caer por lo tanto en un anti-esencialismo que sería tan

[16] Derrida, Jacques, (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

sacrificial. Esta contingencia histórica es por el momento la única suerte de la política en vista de ofrecer un principio de salida del sacrificio carnívoro. Nuestra dificultad es que la deconstrucción de la ética humanista pone a la luz: la presencia aún masiva, o más bien dicho, la omnipresencia del sacrificio carnívoro en el centro del sujeto político y del ciudadano, cuyo sacrificio deconstruido pone en cuestión de manera inédita el modelo universal de la ciudadanía como mito político y nos obliga a pensar una nueva ciudadanía no sacrificial ni carnívora abierta sobre otras formas de soberanía hasta la del animal. Algo como una «democracia animal» inmunizada contra toda forma de sacrificio político como carnívoro a pesar de la dimensión trágicamente oximórica de la expresión «democracia animal» que en gran parte queda por pensar.

–EPÍLOGO–

La deconstrucción como amor del apocalipsis

Este tiempo de la caída, lo sitúo desde ahora al cruce no casual de dos tradiciones porque, tanto en el relato de la Génesis que en el mito de Prometeo (...), es paradójicamente a partir de una falta o de un defecto del hombre que este se hará maestro de la naturaleza y del animal. Desde el hueco de su falta, una falta eminente, una toda otra falta que la que presta al animal, el hombre instaura o reivindica de un solo y mismo golpe, su propiedad (lo propio del hombre que tiene al mismo tiempo en propio de no tener propio), y su superioridad sobre la vida animal. Esta última superioridad, superioridad infinita y por excelencia, tiene en propio de ser a la vez incondicional y sacrificial.

Jacques Derrida.

Jacques Derrida, cada día de su vida, se ha mostrado desnudo ante su gata, el sexo al descubierto: tal fue la escena cotidiana de lo que nombra su «pasión del animal». Esta escena descrita e interpretada en su libro póstumo *El animal que luego estoy si(gui)endo...* puede carecer de cualquier interés si la leemos y la vivimos a través de su lectura desde un punto de vista exterior pero puede al mismo tiempo perder su incuestionable banalidad cuando Derrida la describe, la comenta y la interpreta para permitirnos entrar en su visión del mundo, la de uno de los más importantes y profundos pensadores no solo del siglo XX sino probablemente de toda la filosofía occidental. La importancia de esta escena se debe al hecho que no solamente formaba parte de la vida cotidiana de Derrida, mientras su gata vivió, pero sobretodo porque asistimos con esta escena a la deconstrucción de Derrida mismo. Es poco frecuente ver a un humano deconstruirse cuerpo y mente en vivo, si se puede hablar así. La deconstrucción de la que hablamos se puede

analizar como una revelación de la relación íntima, cuerpo contra cuerpo, que Derrida tuvo con su propia gata. En realidad, lo que acontece en esta escena que todos vivimos cuando estamos en relación con animales, es que Derrida se deja deconstruir por su propia gata. O más bien dicho, esta escena constituye una escena de apocalipsis íntimo al cual el filósofo no puede hacer otra cosa que someterse. Lo que quiere decir que el apocalipsis habrá sido el otro nombre, es decir el nombre secreto, de la deconstrucción derridiana. El nombre «apocalipsis» no quiere decir otra cosa que «revelación» en el griego tardío y se ha vuelto nombre propio al designar el texto de San Juan, *El apocalipsis*, cristianizando así la palabra griega *apokalupsis,* «revelación». Pero esta dimensión propiamente histórica y cristiana de la palabra no es lo que interesa en profundidad a Derrida. Lo que lo apasiona es mostrarse descontruyéndose por una gata, de la cual no conocemos ni el nombre. ¿No sería esta la otra ética o la ética del todo otro que buscó Derrida a lo largo de su vida? En esta escena está en juego el sentido profundo de lo que significa deconstrucción del animal y el hecho de que la desnudez esté en el centro de esta escena indica que toda deconstrucción puede ser interpretada como un acto que pone al desnudo tanto el cuerpo como el alma. Deconstrucción que quiere en el fondo decir aceptar la desnudez misma de su propia soberanía, es decir lo imposible mismo, pero solo este imposible es capaz de producir ética. En realidad, toda deconstrucción es un apocalipsis en acto, es decir una revelación dolorosa y penosa, vivida en el cuerpo y el alma del sujeto, aquí del que decide dejarse desnudar por la deconstrucción misma como experiencia aplicada a sí mismo. Todo lo que hemos explicado en este libro *La violencia de la ética* está íntimamente relacionado y dependiente del apocalipsis y se halla concentrado en esta escena de fin del mundo. ¿Qué quiere decir vivir su propio apocalipsis? ¿Quiere decir esta escena que la cuestión animal en Derrida nos introduce como

ninguna otra a la cuestión apocalíptica, la del fin del mundo? ¿Quiere decir esta escena que toda relación con un animal singular es una relación apocalíptica dado las relaciones de tipo sacrificial en las que se desarrollan la mayoría de ellas? ¿No quiere decir también que hemos hecho de todas las «bestias» «bestias del apocalipsis»? ¿No nos enseña en el fondo esta escena que nuestro fin del mundo está implicado por nuestro rechazo de la animalidad?

Ahora bien, tenemos que insistir sobre la idea que el apocalipsis derridiano no es en nada un apocalipsis cristiano, ni de ninguna otra religión. Es más bien un apocalipsis sin trascendencia alguna y sobre todo totalmente encarnado en el cuerpo de un sujeto llamado Derrida, un cuerpo vulnerable en el cual se producen sin cesar una multiplicad de experiencias diversas como sensaciones, afectos, emociones, representaciones, fantasmas y hasta alucinaciones. Derrida deja el ser viviente y sintiente que es someterse a una revelación directamente provocada por la presencia de un animal frente a él. Derrida en esta escena que no tiene nada de simbólico está consciente de lo que está viviendo y se podría hasta defender la idea de que intenta vaciarse poco a poco de su propia soberanía y de todo lo que ella implica como lo hemos analizado en este libro. Esta escena hace de la deconstrucción claramente un acto subjetivo que no tiene absolutamente nada de intelectual, que huye de todo método que quedaría preso de la razón y que se abre a su propia animalidad en un sentido nuevo de la palabra como lo hemos explicitado en este libro. De allí que la deconstrucción necesite partir de un «no-saber», que sea capaz de abrirse y de dejarse tocar tanto por la razón que por una forma más o menos controlada de delirio. No sería pues la deconstrucción este «no-saber» que solo puede vivir de permanecer entre razón y delirio, es decir del lado de una razón que hubiera podido liberarse de su potencia al aceptar someterse al delirio alucinante, pero del otro lado un delirio

que no tendría sentido si no estuviera repensado nuevamente en relación con la razón.

¿Qué está buscando Derrida a través de esta escena? Pensamos que lo que se está buscando es una manera de inventar una nueva ética no humanista sin caer en un rechazo de tipo anti-humanista. Existe en esta escena la esperanza que hay algo más allá del humanismo, como del anti-humanismo y que este «algo» que depende a la vez de la razón y del delirio como alucinación solo se puede conquistar con un trabajo sobre su propia soberanía a través de gestos que consisten en dejarse trabajar por la pasión y por a lo que lleva, es decir a una revelación de lo que está en juego cuando me dejo deconstruir por un animal. Lo increíblemente provocador de la ética derridiana aquí expuesta, a través del cuerpo vulnerable del filósofo consiste en decir que la única manera posible de tener una relación ética con un animal sería pasar por un acontecimiento apocalíptico, invirtiendo de esta manera los valores mismos implicados en el sentido religioso de lo que llamamos «El Apocalipsis». Pero un apocalipsis ya no humanista como el del evangelista San Juan, sino un apocalipsis animalista. ¿Cómo imaginar un fin del mundo del cual los animales sean los beneficiarios? ¡No hay otra pregunta más derridiana en el fondo! Es la sola definición de la ética no humanista a la que Derrida nos invita. ¿Una ética de lo «imposible»? ¡Probablemente no!

Por el momento, antes de nuestro apocalipsis por venir y que estamos buscando sin saberlo, la pregunta que se hace y nos hace Derrida en esta escena consiste en saber qué es una pasión y más exactamente una «pasión del animal». Entremos en su pasión para entender mejor en qué medida deconstrucción y apocalipsis son sinónimos en realidad y nos pueden abrir a esta otra ética no bloqueada por el humanismo, una ética post-apocalíptica?

> *Acabo de reconocer la pasividad a la desnudez. Esta pasividad desnuda, podríamos llamarla, con una palabra que regresará más de una vez, desde lugares y según registros diferentes, la pasión del animal, mi pasión del animal, mi pasión del otro animal: verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo queda sin fondo, a la vez, inocente y cruel quizás, quizás sensible e impasible, bueno y malo, ininterpretable, ilegible, indecidible, abismal y secreto: todo otro, el todo otro que es todo otro, pero ahí donde en su proximidad insostenible, no me siento aún ningún derecho ni ningún título en llamarlo mi prójimo o aún menos mi hermano*[1].

La desnudez de la que habla Derrida no es solamente la desnudez de su propio cuerpo, es también la desnudez del «saber» a partir del cual va a poder estar en relación con este viviente animal. Es solo a partir de esta «desnudez» que se puede dejar deconstruir por el otro animal, como si Derrida estuviera haciendo de la desnudez propia de la animalidad el primer punto de encuentro entre dos vivientes desnudos. Lo que nos dice Derrida aquí, es que dejarse deconstruir por el otro implica dejar de lado toda idea de propio y pues de propio del hombre que siempre fue la frontera infranqueable entre viviente animal y viviente humano. Al desnudarse, al dejarse ver desnudo por otro animal desnudo, todo como este animal singular se deja ver desnudo por Derrida, está en juego algo relacionado con la alteridad, pero una alteridad que se fundamenta sobre la idea de diferencia. Solo la desnudez puede producir verdad. Pero no se trata de identificar una alteridad en el otro animal que permita la proximidad por lo menos, todo al contrario, se trata de hacer de la diferencia la condición de la alteridad. El otro es otro porque es diferente. De ahí en el texto la necesidad ética de acentuar lo más posible esta alteridad de la dife-

[1] Derrida, Jacques, (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo,* Editorial Trotta.

rencia, yendo lo más lejos posible en la diferencia, es decir en la extrañez radical del otro. La alteridad cuando no se establece sobre la diferencia, puede también matar al extender al otro supuestamente, generosamente, sólo lo que proviene de mi soberanía sin ninguna deconstrucción de sí. La deconstrucción de si ha empezado cuando me prohíbo proyectar sobre el otro mi propia soberanía, hasta rechazar el paternalismo humanista concentrado en las palabras «prójimo» y «hermano». Esta búsqueda de la diferencia radical es la única condición del acontecimiento ético como tal.

El acontecimiento ético al que se deja llevar Derrida implica poner entre paréntesis la soberanía del sujeto que es destructora del otro, tanto en su alteridad como en su diferencia. Solo mi soberanía dispone en realidad del poder de matar al otro, como lo hemos visto. Mi «yo» tiene que aceptar devenir otro, no otro «yo« pero más bien un «yo» otro. ¿Qué es un «yo» otro? ¿Es un «yo» que acepta dejarse deconstruir por el otro? ¿Es un «yo» que hace todo lo posible para profundizar aún más la distancia que lo separa del otro «yo»? ¿No sería más bien un «yo» que está listo para aceptar algo que reprime, llamado «animalidad» en un sentido nuevo de la palabra, tal que la deconstrucción nos permite inventar? Esta animalidad solo puede producirse si ciertas condiciones de su llegada son reunidas y entre ellas, la necesidad de «salir» durante un momento dado de gran densidad ética, de lo humano y de la humanidad. No hay otra solución para producir ética digna de este nombre:

> *Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esta mirada llamada «animal», me da a ver el límite abismal de lo humano: l'inhumano o l'anhumano, los fines del hombre, a saber el paso de las fronteras, desde el cual el hombre osa anunciarse a el mismo, llamándose así del nombre que cree darse. Y en estos momentos de desnudez, ante la mirada del animal, todo puede llegarme: soy como un hijo listo para el*

> *apocalipsis, soy l'apocalipsis mismo, a saber el último y primer acontecimiento del final, la revelación y el veredicto. Yo lo soy, me identifico al apocalipsis corriendo detrás de él, después de él, después de toda su zoología. Cuando pasa el momento de extrema pasión y que recobro la paz, pues puedo hablar tranquilamente de las bestias del apocalipsis*[2].

¿Por qué es tan difícil salir para un humano de su humanidad? Salir de la humanidad no quiere decir deshumanizarse, se trata en realidad de todo lo contrario: es esta la aporía ética en el fondo a la que Derrida nos obliga a enfrentarnos en toda su obra. Salir de la humanidad para Derrida implica humanizarse de toda otra manera. Esta aporía está explicitada en este extracto que se debe leer e interpretar como la quintaesencia de todo lo que hemos intentado expresar aquí: el humanismo como tal está en la incapacidad de reconocer otra vida que la vida humana. De ahí que Derrida, en esta mirada «animal» encuentre tantas dificultades en ver un animal singular y no vea otra cosa que humanidad. La mirada «animal» aquí hace referencia muy paradójicamente al humano, aunque no sea para caer de nuevo en el humanismo. Este extracto apocalíptico está saturado de paradojas y aporías para convencernos de la dificultad de salir de la humanidad o de lo humano, aunque esta sea la única estrategia para su deconstrucción hacia menos violencia.

Expliquemos lo que se podría llamar lo que constituye la estructura profunda de la ética derridiana: el problema de la indecidibilidad. No hay otro problema en el fondo al que enfrentarnos si queremos con Derrida inventar otra ética no humanista. ¿Cuál es este problema de la indecidibilidad y en qué medida representa el corazón mismo de la ética derridiana, o más bien dicho de la eticidad como condición de la ética

[2] Derrida, Jacques, (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo,* Editorial Trotta.

en su pensamiento? La primera aporía susceptible de producir ética se debe aquí al hecho que es siempre en relación con esta mirada animal y dentro de esta misma mirada no humana que Derrida sigue identificando «humanidad», como si no pudiera salir nunca de lo que desea salir: su humanidad.

Nos parece inquietante que el pensador que deseó deconstruir al humanismo como ningún otro en el pensamiento occidental, sea incapaz de entrar en la alteridad absoluta del otro que está ante él. Este límite no indica el fracaso de la deconstrucción derridiana del humanismo o, mejor dicho, ¿la imposibilidad estructural de deconstruir al humanismo dado que no existe nada fuera de él por su propia culpa? Nuestro mundo está saturado de humanismo, hasta no poder identificar otra realidad ni en el animal mismo cuya existencia no dispone de la capacidad de resistir a este dominio, o más bien dicho dominación. Ello firma el fracaso absoluto de la humanidad en abrirse a la alteridad de la diferencia y toda la ética humanista se encuentra por el momento bloqueada por este cierre hasta ahora definitivo y definitorio.

La deconstrucción en su tragedia nos da la impresión de no saber hacer otra cosa que enfrentarse a este fracaso suyo y aquí esta misma deconstrucción no encuentra otra solución que servirse de la mirada animal para medir su propio fracaso a través lo que Derrida nombra de manera repetida los «límites». Es la razón por la cual es siempre en los ojos de este animal singular que Derrida se da el derecho de pensar lo que nombra «el límite abismal de lo humano». ¿Cómo entender esta expresión? Por «límite abismal de lo humano», debemos entender no solamente este fracaso de la humanidad de salir de ella misma, fracaso del cual atestigua y testimonia el pensamiento derridiano en gran parte, pero también de una posibilidad imposible que se puede identificar a partir de este mismo límite. ¿Qué sería esta «posibilidad imposible» que podría definir así como una solución de la deconstrucción al fracaso

de la humanidad y del humanismo que satura toda realidad? Esta «posibilidad imposible» sería como «agotar» al humanismo. Todo nuestro propósito en este libro habrá sido contribuir con Derrida al agotamiento del humanismo: llevar el humanismo hasta su agotamiento, sabiendo que el agotamiento no es nunca la muerte y que este mismo humanismo renace siempre bajo otras formas. Ahora bien, agotar al humanismo siempre debe pasar por agotar el lenguaje en el que celebra su propio poder, es decir su soberanía. De ahí que Derrida habla tanto en este extracto del lenguaje, con el cual el hombre del humanismo se autocelebra, en una fórmula muy provocadora: «El paso de las fronteras desde el cual el hombre osa anunciarse a él mismo, llamándose así del nombre que cree darse». El humanismo se habrá servido del lenguaje para auto-celebrarse él mismo y no puede cesar de anunciar al mundo la llegada de él hombre y de él solamente, introduciendo en el lenguaje la reflexividad para rendir homenaje, es decir rendirse reflexivamente homenaje. La deconstrucción derridiana habrá sido una declaración de amor al apocalipsis, es decir una filosofía del fin del mundo que deseó agotar al humanismo y que se enfrentó a su propio fracaso, dado la potencia inmensa de esta religión del hombre. Nada más provocador que esta declaración de amor al apocalipsis. ¡*Apocalipsis mi amor!*

–ANEXO–

Apéndice sobre la ética de Empédocles

Una obra apocalíptica

La obra que adorna la portada de nuestro libro *La violencia de la ética* es una obra apocalíptica en realidad. Fue desarrollada a partir de la obra original realizada por el importante pintor italiano Luca Signorelli en el año 1500. Este artista pintó un ciclo de frescos dedicados al tema del apocalipsis. Se pueden admirar esos murales en la capilla San Brizio o Capella Nova, la cual es albergada en la catedral de Orvietto, en Italia. Este ciclo de murales se llama «Historia de los últimos días». Lo increíble e impensable es encontrar representado en ellos a un filósofo y poeta griego, Empédocles, que vivió en Italia cinco siglos antes de nuestra era. Forma parte de los importantes pensadores «presocráticos» aunque vivió durante la misma época histórica que Sócrates. Es increíble que Empédocles esté presente en esa capilla, es decir en este contexto cristiano y católico de la Italia del Renacimiento, porque no podía ser cristiano. ¡Más bien pagano! ¿Cómo se puede explicar su presencia?

En esa obra pictórica que representa pues a Empédocles, poeta, biólogo y filósofo, podemos ver a este pensador observar el propio trabajo del pintor Lucas Signorelli sobre el apocalipsis como si Signorelli hubiera deseado abolir el tiempo histórico. Más que observar, el rostro mismo de Empédocles nos da de verdaderamente admirar la obra de Signorelli. El pintor deseaba verse admirado por Empédocles. El pintor resucita a Empédocles después de 2000 años de su muerte. Toda resurrección es una reinvención. El artista hace entrar a un pensador pagano en su universo cristiano, pensando que es un pensador del apocalipsis y del Juicio final. Pero se equivoca porque Empédocles no pensó el mundo con categorías cristia-

nas como las que están presentes por ejemplo en el *Apocalipsis* de Juan, pero propuso la primera teoría del sacrifico en Occidente a propósito de la cual podemos decir que entretiene muchas relaciones y algunos puntos comunes con la de Derrida. Es la razón por la cual Empédocles adorna nuestra portada y lo hemos también invitado, como hizo Lucas Signorelli hace 500 años, a formar parte de este libro dedicado a la cuestión animal. Deseaba verme, a través del libro, mirado por Empédocles. Es este fantasma que expresa la portada. ¿Pero qué nos dice su teoría del sacrificio?

Una ética animal

La ética de Empédocles proviene de su biología, a saber de su historia natural de la vida y de las especies animales, es decir de su zoogonia. Su zoogonia parte del principio de un parentesco entre todos los seres, animales y humanos. Si se quiere comprender esta ética animal en toda su novedad, hay que decir que está vinculada a una concepción de la vida animal basada en el parentesco del viviente. Su teoría se basa en la tesis según la cual existe una unidad profunda, de tipo biológico, que define e identifica a todos los seres, sin distinción jerárquica. El principio filosófico que mueve esta relación entre todos los vivientes se llama *aiön*, que significa el hecho que toda viviente es el fruto de una larga y compleja historia de la vida, en el sentido biológico de la palabra. Lo que implica para Empédocles que el animal es un ser en el cual el principio vital está siempre presente y todo animal forma parte de la vida en tanto que participa del orden mismo de los elementos, principio vital que se transmite a los seres compuestos. Los vivientes son pues compuestos que al constituirse ganan literalmente la vida, llamada, como lo hemos visto, *zöe* en griego. Pero se trata de una vida transitoria, que nace de la composición, es decir de la mezcla de los elementos, la cual ocurre por el impulso de

la lucha entre dos fuerzas complementarias: el Amor y otra antagónica, el Odio. Esta lucha entre dos fuerzas al origen de la vida fascinó a Freud, el cual pensaba que todo Amor es inseparable del Odio en la psique humana, pero quizás también animal.

Para Empédocles, sin embargo, solo el Amor es la fuerza que permita la vida animal: solo el Amor es *zeidôron,* productor de vida. Como consecuencia de este principio, todos los vivientes están emparentados entre sí, dado que todos son el fruto del mismo principio combinatorio de elementos que entran en relación gracias al Amor, pero sobre un fondo de Odio permanente. De suerte que este poeta-filosofo considera que existe una afinidad natural y profunda del viviente con todos los otros vivientes, ya que cada animal es nacido de la *philia,* que lo hace, en el fondo, nacer y ser. E incluso si los seres sufren la presión de la disociación, es decir del odio o Neikos, es la responsabilidad del viviente no ceder ante ella. Ello hace de la muerte el más banal de los fenómenos (vida y muerte no existen la una sin la otra), pero al mismo tiempo, la muerte representa el acontecimiento más horrible e injusto, en la medida en que es provocada por un viviente en su encuentro con otro.

Deconstruir el sacrificio carnívoro

Empédocles, en sus dos libros, *Acerca de la naturaleza*, poema «físico» y «cosmogónico», en el cual propone su zoogonia, y en su segundo *Las Purificaciones*, poema «demoniaco» y «ético», opone así dos formas de muerte: la que proviene de la naturaleza y la que proviene de la violencia humana, a saber la natural y la provocada. Estas dos formas de muerte, en relación con la cuestión animal, obedecen a principios antagónicos en la medida en que si la zoogonia reconoce la necesidad de la muerte natural, por la ley de alternancia entre Amor y Odio

como fuerzas biológicas, la ética animal de Empédocles, basada como la de Derrida, sobre la vida del viviente en toda su complejidad, hace de la muerte una cuestión de responsabilidad. Además, si la muerte de un ser se agota con el consumo de la carne de este último, entonces Empédocles no duda en hablar de alelofagia, es decir de canibalismo.

Esta postura ética no tiene precedentes, no solo en los demás filósofos presocráticos, incluido Pitágoras, sino en toda la historia del pensamiento occidental. La principal contribución de Empédocles a la filosofía animal en su dimensión ética consiste en establecer una estricta relación entre la práctica de la justicia y el respeto hacia los seres, en el nombre de lo que podríamos llamar una «fraternidad» derivada de su tesis del parentesco de tipo biológico y vital que une a los vivientes de todas las especies. Con base en esta justicia que incluye a la vida animal, Empédocles llama a cesar la matanza, es decir el sacrificio carnívoro, que caracteriza, como lo hemos analizado, a todas las sociedades humanas sin excepción. Es esta exigencia ética la que expresa en el fragmento «derridiano» 136 de *Las Purificaciones*, el cual resume la finalidad de su ética animal como un pensamiento activo que debe transformar la vida de todos los vivientes:

> *¿No se abstendrían de la ensordecedora sangre? ¿No ven que se devoran entre ustedes indiscriminadamente?*

Erradicar el sacrificio carnívoro para Empédocles es la única manera de alcanzar la justicia a los seres. El concepto de comunidad natural abarca e incluye todos los animales sin excepción. Así se formula la exigencia ética como visión de la unidad y armonía que se ha de buscar a toda costa, esa afinidad necesaria, este vínculo indisoluble de todos los seres, en todas las ocasiones, a pesar del odio que siempre amenaza y seguirá amenazando todas las formas de vida. El pintor Lucas Signorelli intuyó quizás la mirada ética del poeta y la ofrece a la humanidad.

Bibliografía

Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Editorial Taurus.

Deleuze, Gilles (2013), *Diferencia y repetición*, Editorial Amorrortu.

Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Editorial Trotta.

———— (2006), *Margenes de la filosofía*, Editorial Cátedra.

———— (2008), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Editorial tecnos.

———— (2009), *La diseminación*, Editorial Trotta.

———— (2010), *La bestia y el soberano*. Volumen 1 (2001-2002), Editorial Manantial.

———— (2013), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta.

Empédocles, (2008), *Fragmentos presocráticos*, traducción Alberto bernabe, Editorial Alianza.

Freud, Sigmund (2013), *Totem y tabu, Obras completas*, Editorial Amorrortu.

Malabou, Catherine (2008), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Editorial Galilée.